IBNU TAIMIYAH

SERI KE-64

MENOLAK PERTENTANGAN
ANTARA AKAL DAN WAHYU

دَرْءُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ

JILID KETIGA
Dari 10

Wakaf untuk kaum Muslimin

Terjemah oleh:
Muhamad Abid Hadlori, S.Ag.,Lc.

SERI KE-64
MENOLAK PERTENTANGAN ANTARA AKAL DAN WAHYU

دَرْءُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ

JILID KETIGA

Pengarang:
Abī al-Qāsim bin Muhammad Ibn Taimiyah (wafat 728 H)

Penerbit:
Universitas Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyyah, Kerajaan Arab Saudi
Edisi:
Kedua, 1411 H - 1991 M

Terjemah:
Muhamad Abid Hadlori, S.Ag.,Lc.

Terjemahan lainnya:
Whatsapp Channel – KLIK DI SINI
Google Drive - KLIK DI SINI
Telegram Channel – KLIK DI SINI

Alhamdulillah, selesai terjemah 23 Dzulqa'dah 1446 – 21 Mei 2025
Ngadirejo, Ngunut, Jumantono, Karanganyar, Jawa Tengah, Indonesia.
Bebas sebar, cetak, gandakan. Wakaf untuk kaum muslimin.

DAFTAR ISI

Kejadian Alam dan Benda-benda 6

Komentar Ibnu Taimiyyah..... 9

Metode Al-Amidi dalam Berargumen tentang Penciptaan Alam 42

Metode Al-Amidi dalam Membuktikan Kebaruan Benda-benda..... 44

Komentar Ibnu Taimiyah 47

Penyajian Salah Satu Ahli Kalam terhadap Dalil dengan Cara Lain 50

Tentang Pembatalan Pernyataan Ketidakterbatasan 60

Komentar Ibnu Taimiyah 61

Komentar Ibnu Taimiyah 66

Perkataan lain dari Al-Amidi..... 69

Pendapat-pendapat tentang Kesertaan Akibat dengan Sebabnya yang Kedua 80

Perkataan Al-Amidi dalam Al-Abkar dalam Menetapkan Wajibul Wujud 111

Penolakan Rangkaian Tak Berujung..... 124

Perkataan Ar-Razi dalam Membuktikan Keberadaan Allah..... 133

Perkataan Al-Juwaini dalam Al-Irsyad 135

Perkataan Abu Al-Qasim Al-Ansari 136

Perkataan Ash-Shahrastani akan datang di akhir pembahasan 162

Dukungan Ar-Razi terhadap Ibnu Sina dan Pengingkaran Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sina..... 176

Perkataan Ibn Sina dalam Menetapkan Wujud Allah Ta'ala..... 208

Komentar Ibn Taymiyyah atas Perkataan al-Amidi 216

Keseluruhan Berbeda dari Setiap Satu dari Unit-Unit 220

Perkataan Ibn Sina..... 220

Perkataan as-Suhrawardi 220

Perkataan al-Amidi dalam Khutbah Abkar al-Afkar 224

Bantahan terhadap Al-Amidi..... 230

Sisi-sisi bantahan terhadap Al-Amidi:..... 235

Bab: Keberatan Al-Abhari terhadap Argumen Pemutusan Rentetan dalam Sebab-Musabab..... 258

Bantahan terhadap Al-Abhari dari beberapa segi 261

Bantahan Al-Abhari Rusak Dari Beberapa Segi ... 265

Jawaban Dapat Diberikan Dengan Beberapa Cara 275

Bantahan Terhadap Sisa Penolakan 284

Dalil Ketiga tentang Pembatalan Rangkaian Tak Berujung 298

Keberatan Al-Abhari terhadapnya 299

Kebodohan Para Ahli Bid'ah dan Kebingungan Mereka 322

Berbagai Metode untuk Membuktikan Keberadaan Sang Pencipta 324

Cara yang Benar Sesuai Fitrah dalam Membuktikan Keberadaan Allah 326

Metode Ibnu Sina dan Pengikutnya dalam Membuktikan Keberadaan Allah Ta'ala 328

Kebatilan Perkataan Para Filsuf Tentang Kesempurnaan Jiwa 331

Kebatilan Pendapat Ini dan Bantahan Terhadap Mereka 338

Pernyataan Al-Amidi tentang Metode Para Cendekiawan Belakangan dalam Menetapkan Keberadaan yang Wajib Ada 341

Komentar Ibnu Taimiyah 345

Metode Kenabian Bersifat Imaniah dan Burhani (Bukti) 384

Hakikat Batasan 396

Kembali ke perkataan Ibnu Sina 416

Komentar terhadap perkataan Ibnu Sina 417

Keberatan terhadap yang disebutkan sebelumnya dari beberapa segi Segi Pertama 418

Komentar Ibnu Taimiyah terhadap Perkataan Al-Amidi 438

Komentar Ibnu Taimiyah terhadap perkataan Syahrastani 467

Komentar Ibnu Rusyd Terhadap Perkataan Al-Ghazali 491

Komentar Ibnu Taimiyah Terhadap Perkataan Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd 493

Apa yang Terdapat dalam Kitab "Ad-Dalil wa al-'Ilm" 541

Al-Amidi Menyebutkan Tujuh Pendekatan tentang Kemunculan Tubuh dan Menolak Enam di Antaranya 552

Pendekatan Ketujuh yang Diadopsi 553

Kejadian Alam dan Benda-benda

Al-Razi berkata: "Dalil kedua: setiap benda memiliki ukuran yang terbatas, dan setiap yang berukuran terbatas

adalah baharu (terjadi kemudian)." Dan dia menetapkan yang kedua dengan (pernyataan): "Yang berukuran terbatas dimungkinkan menjadi lebih besar atau lebih kecil, maka kekhususannya pada ukuran tertentu (daripada yang lain) karena adanya mukhayyir (yang memilih). Jika tidak, maka yang mungkin menjadi unggul tanpa mukhayyir, sedangkan perbuatan mukhayyir adalah baharu."

Bantahan Al-Armawi

Al-Armawi berkata: "Dan seseorang boleh menolak keharusan tarjih (pemilihan) tanpa mukhayyir."

Komentar Ibnu Taimiyyah

Saya berkata: Intinya dia menyatakan: Kami tidak mengakui bahwa jika mukhayyir untuk ukuran bukan mukhtaar (memilih), maka akan mengharuskan tarjih tanpa mukhayyir. Bahkan mungkin saja itu adalah suatu perkara yang mengharuskan ukuran tersebut, karena mukhayyir lebih umum daripada mukhtaar atau bukan mukhtaar.

Jika mukhayyir diasumsikan sebagai suatu perkara yang mengharuskan ukuran tersebut, baik itu perkara yang melekat padanya atau perkara yang terpisah darinya, maka terjadilah mukhayyir untuk ukuran tersebut.

Dan akan datang, insya Allah Ta'ala, penyempurnaan pembahasan tentang hal ini ketika kami menyebutkan bantahan-bantahan Al-Amidi terhadap ini.

Dalil Ketiga Al-Razi

Al-Razi berkata: "Dalil ketiga: Seandainya benda itu azali (abadi), maka sejak azali dia akan khusus berada di tempat tertentu, karena setiap yang ada yang dapat ditunjuk dengan indera bahwa dia ada 'di sini' atau 'di sana' wajib demikian. Dan yang azali tidak mungkin hilang sebagaimana yang telah dijelaskan, maka gerakan menjadi mustahil baginya, padahal kemungkinannya telah terbukti."

Bantahan Al-Armawi terhadapnya

Al-Armawi berkata: "Dan seseorang boleh berkata: Makna azali adalah yang kekal tanpa permulaan. Maka makna perkataan kita: 'Seandainya benda itu azali, maka sejak azali dia akan khusus berada di tempat tertentu' adalah: Seandainya benda itu kekal tanpa permulaan, maka keberadaannya di satu tempat tertentu akan kekal, dan itulah makna diam.

Dan ini ditolak. Bahkan selama-lamanya dia akan berada di tempat tertentu, baik secara tetap maupun secara bergantian: yaitu dia berada di setiap waktu di tempat tertentu yang berbeda dari tempat yang dia tempati sebelumnya." Selesai.

Komentar Ibnu Taimiyyah

Saya berkata: Inti bantahan ini: bahwa yang ditunjuk dengan 'di sini' atau 'di sana' tidak mengharuskan tempat tertentu yang tidak mungkin berpindah darinya.

Paling jauh yang dapat dikatakan: dia pasti memerlukan tempat, adapun bahwa tempat itu harus satu yang sama di seluruh waktu, maka tidak.

Dan jika dia mengharuskan jenis tempat bukan tempat tertentu, maka mungkin dia kadang di sini dan kadang di sana. Hal ini diperjelas: bahwa hukum ini berlaku untuk benda, baik diasumsikan azali atau baharu, karena benda yang baharu juga pasti memerlukan tempat, dengan kemungkinan berpindah darinya.

Jika dia berkata: Benda pasti memerlukan tempat tertentu untuk berada di dalamnya, karena yang mutlak tidak memiliki wujud di luar.

Jika dia azali, maka kepergiannya mustahil, berbeda dengan yang baharu.

Dikatakan: Tempat bukanlah sesuatu yang wujudi, melainkan dia adalah takdir tempat.

Dan seandainya diasumsikan wujudi, maka keberadaannya di dalamnya adalah hubungan dan tambahan, bukan sesuatu yang wujudi azali.

Dan juga dikatakan: Inti pembicaraan ini: Seandainya dia azali, maka mengharuskan dia diam tidak bergerak dari tempatnya, karena yang ada yang azali tidak hilang.

Maka dikatakan: Jika diam bukan sesuatu yang wujudi, maka dalil tersebut batal.

Dan jika dia wujudi, maka kamu belum menegakkan dalil tentang kemungkinan hilangnya diam wujudi yang azali.

Dan kamu hanya menegakkan hujjah bahwa jenis benda menerima gerakan.

Dan diketahui bahwa jika setiap benda menerima gerakan dan sifat-sifat lain seperti rasa, warna, kemampuan, ilmu, dan selainnya, kemudian diasumsikan bahwa di antara sifat-sifat wujudi ini ada yang azali qadim karena wajibnya qadimnya yang mewajibkannya, maka tidak mengharuskan kemungkinan hilangnya sifat yang wajib qadimnya apa yang mewajibkannya.

Karena apa yang wajib qadim yang mewajibkannya, wajib qadimnya.

Dan mustahil terjadinya secara darurat.

Jika dikatakan: Kita menyaksikan gerakan falak (benda langit), maka mustahil dikatakan: dia tidak bergerak sejak dahulu.

Dikatakan: Pertama: Pembicaraan ini bukan tentang kemunculan benda langit itu sendiri, tetapi tentang

kemunculan setiap benda. Jika ada benda abadi yang diam selain benda langit, maka apa yang disebutkan maupun gerakan benda langit tidak menjadi bukti kemunculannya, terutama menurut mereka yang mengatakan bahwa Pencipta yang abadi adalah benda yang selalu diam, sebagaimana dikatakan oleh banyak pengamat dari kalangan Hisyamiyah, Karamah, dan lainnya.

Dikatakan: Kedua: Benda langit - meskipun bergerak - ruangnya tetap satu dan tidak keluar dari ruang tersebut. Gerakannya bersifat posisional, bukan gerakan tempat yang mengharuskan perpindahan dari satu ruang ke ruang lain.

Maka ketika dia mengatakan "telah terbukti bolehnya gerakan", jika yang dimaksud adalah gerakan tempat, ini tidak diterima. Dan jika yang dimaksud adalah selain itu seperti gerakan posisi, maka tidak mengharuskan kemungkinan perpindahannya dari ruang ini ke ruang lainnya.

Al-Amidi telah mendahului dalam keberatan ini, karena dia mengatakan dalam keberatannya terhadap premis pertama: "Keabadian bukanlah ungkapan tentang waktu khusus dan waktu yang ditentukan sehingga dikatakan tentang keberadaan benda dalam ruang pada waktu itu. Keabadian tidak memiliki makna selain sesuatu yang tidak memiliki awal, dan dengan demikian keabadian berlaku pada sesuatu itu di setiap waktu yang diasumsikan keberadaannya.

Perkataan: "Benda dalam keabadian memiliki sifat demikian" artinya dalam keadaan disifati dengan keabadian.

Tidak ada waktu yang diasumsikan bagi benda itu kecuali ia disifati dengan keabadian.

Waktu manapun yang ditentukan untuk keberadaan benda itu dalam ruang tertentu tidak mengharuskan keberadaannya dalam ruang tertentu itu bersifat abadi, karena hubungan keberadaannya dalam ruang tertentu itu seperti hubungan keberadaannya pada waktu tertentu itu.

Sebagaimana tidak mengharuskan dari keabadian benda yang tidak kosong dari waktu tertentu bahwa keberadaannya pada waktu tertentu itu bersifat abadi, demikian juga keberadaan dalam ruang tertentu."

Dia berkata: "Di dalamnya ada kehalusan meski jelas."

Aku berkata: Yang menjelaskan kesalahan argumen ini adalah bahwa perkataannya: "Setiap benda harus memiliki kekhususan ruang tertentu, karena setiap yang ada yang ditunjuk secara indrawi bahwa ia di sini atau di sana harus demikian" dijawab dengan mengatakan: Apakah maksudmu bahwa ia harus memiliki kekhususan ruang tertentu secara mutlak, atau harus memiliki kekhususan ruang tertentu saat ditunjuk? Adapun yang pertama adalah salah, karena tidak setiap yang ditunjuk secara indrawi harus selalu memiliki ruang tertentu, karena tidak ada benda kecuali menerima penunjukan indrawi, dengan mengetahui bahwa kita

menyaksikan banyak benda berpindah dari ruang dan tempatnya.

Jika dia berkata: "Bahkan harus ketika ditunjuk kepadanya memiliki ruang tertentu" maka ini benar, tetapi penunjukan kepadanya mungkin di setiap waktu, maka kekhususan dengan yang tertentu harus ada di setiap waktu.

Adapun keberadaannya di semua waktu tidak hanya pada ruang tertentu itu dan tidak pada yang lain, maka tidak. Yang abadi adalah yang tidak pernah tidak ada, maka sebagian waktu tidak lebih khusus dengannya daripada sebagian lainnya sehingga dikatakan: ia berada pada waktu tertentu itu dalam ruang tertentu, bahkan boleh berada pada suatu waktu dalam ruang ini dan pada waktu lain dalam ruang lain.

Kesempurnaan hal itu adalah seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa keabadian bukanlah sesuatu yang tertentu sehingga dicari ruang tertentu untuknya, tetapi ia adalah ungkapan tentang ketiadaan awal.

Bukti Keempat

Kemudian ar-Razi menyebutkan bukti keempat dan kelima.

Keduanya tidak berkaitan dengan tempat ini.

Inti bukti keempat: bahwa "Segala selain Yang Esa mungkin dengan dzatnya, dan setiap yang mungkin dengan dzatnya membutuhkan kepada pemberi pengaruh.

Dan pemberi pengaruh tidak memberi pengaruh kecuali pada yang baru muncul, bukan pada yang tetap ada, baik pengaruhnya padanya dalam keadaan kemunculannya atau keadaan ketiadaannya, karena pengaruh pada yang tetap ada termasuk menghasilkan yang sudah ada."

(Premis pertama dari argumen ini didasarkan pada pemahaman tauhid para filsuf, yaitu penolakan terhadap kompleksitas, bahwa segala yang kompleks membutuhkan bagian-bagiannya, dan bagian-bagiannya adalah selain dirinya, dan ini sangat lemah, sebagaimana dijelaskan di tempat lain. Premis kedua didasarkan pada bahwa penyebab kebutuhan adalah kejadian (huduts), bukan kemungkinan (imkan)).

Komentar Ibnu Taimiyah: Saya berkata: Jika yang dimaksud dengan itu bahwa kejadian (huduts) misalnya merupakan bukti bahwa sesuatu yang baru membutuhkan pembuat, atau bahwa kejadian adalah syarat kebutuhan objek terhadap subjek, maka ini benar. Dan jika yang dimaksud dengan itu bahwa kejadian itulah yang membuat sesuatu yang baru membutuhkan subjek, maka ini salah. Demikian juga kemungkinan (imkan), jika yang dimaksud adalah bahwa itu merupakan bukti kebutuhan terhadap yang mempengaruhi, atau bahwa itu adalah syarat

kebutuhan terhadap yang mempengaruhi, maka ini benar. Dan jika yang dimaksud adalah bahwa kemungkinan itulah yang membuat sesuatu yang mungkin itu membutuhkan, maka ini salah. Berdasarkan ini, tidak ada pertentangan antara keduanya bahwa baik kemungkinan maupun kejadian merupakan bukti kebutuhan terhadap yang mempengaruhi, dan syarat kebutuhan terhadap yang mempengaruhi.

Perselisihan terjadi dalam dua masalah: Pertama: Apakah sesuatu yang wajib karena yang lain bisa menjadi objek bagi yang mengatakan: Benda langit itu abadi, disebabkan dan mungkin. Ini adalah sesuatu yang ditolak oleh mayoritas orang berakal, dan mereka mengatakan: Tidak mungkin sesuatu itu menyertai pembuatnya dari azali sampai abadi. Mereka berkata: Sesuatu yang mungkin yang menerima eksistensi dan ketiadaan hanyalah sesuatu yang kadang tidak ada dan kadang ada. Makhluk-makhluk itu sendiri membutuhkan Sang Pencipta dengan zatnya, dan kebutuhan mereka terhadap yang mempengaruhi adalah sifat esensial, tidak memerlukan sebab. Tidak semua hukum yang tetap bagi zat membutuhkan sebab, karena itu akan mengarah pada rangkaian sebab tak berujung, dan ini batil menurut kesepakatan para ulama. Bahkan sebagian hukum adalah lazim bagi zat yang tidak mungkin terpisah dari zat dan tidak membutuhkan sebab. Dan fakta bahwa segala

sesuatu selain Allah selalu membutuhkan-Nya termasuk dalam kategori ini.

Maka kefakiran dan kebutuhan adalah sifat yang melekat secara esensial pada semua selain Allah, sebagaimana kekayaan dan kemandirian adalah sifat yang melekat pada zat Allah.

Dan di sini muncul perselisihan dalam masalah kedua, yaitu apakah sesuatu yang baru (makhluk) hanya membutuhkan Allah (Pencipta) pada saat penciptaan saja, atau ia selalu membutuhkan-Nya? Ada dua pendapat di kalangan ahli teori.

Banyak ahli kalam yang mengikuti Jahm dan Abu al-Hudzail mengatakan: Makhluk hanya membutuhkan-Nya saat penciptaan, bukan saat keberlangsungan. Ini bertentangan dengan pendapat filsuf materialis yang mengatakan bahwa kebutuhan sesuatu yang mungkin kepada Yang Wajib tidak mengharuskan kejadiannya, tetapi kebutuhannya kepada-Nya adalah pada saat keberlangsungannya dari azali sampai abadi. Kedua pendapat ini salah.

Dalam kebanyakan bukunya, ia mendukung pendapat yang berbeda, tetapi kami menegaskan bahwa segala sesuatu selain Yang Wajib adalah baru (hadits), dan pengaruh hanya terjadi pada sesuatu yang baru, dan kejadian dan kemungkinan saling berkaitan. Ini adalah

pendapat mayoritas orang berakal dari kalangan agama dan filsuf. Yang menetapkan sesuatu mungkin tapi tidak baru hanyalah sekelompok filsuf belakangan seperti Ibnu Sina dan Ar-Razi, sehingga mereka terjebak dalam masalah yang tak bisa dihindari - meskipun dalam buku-buku logika mereka setuju dengan Aristoteles dan pendahulu mereka - bahwa sesuatu yang mungkin yang menerima eksistensi dan ketiadaan haruslah sesuatu yang baru.

Ibnu Rusyd mengingkari pendapat mereka bahwa sesuatu yang mungkin yang menerima eksistensi dan ketiadaan bisa menjadi abadi dan azali, dan berkata: "Tidak ada filsuf sebelum Ibnu Sina yang berpendapat demikian."

Saya berkata: Ibnu Sina menyebutkan dalam Asy-Syifa di beberapa tempat bahwa sesuatu yang mungkin yang menerima eksistensi dan ketiadaan haruslah sesuatu yang baru, sehingga ia bertentangan dengan dirinya sendiri dalam hal ini di tempat lain. Dia telah memberikan sanggahan terhadap argumen ini, yang mengharuskan rusaknya salah satu dari kedua premis, yaitu sanggahan mengenai Allah sebagai Yang Mengetahui dengan Ilmu dan Berkuasa dengan Kekuasaan. Jika ilmu-Nya wajib dengan sendirinya dan zat-Nya juga wajib, maka ada dua hal yang wajib, dan premis pertama rusak. Dan jika ilmu-Nya mungkin, maka ia wajib karena yang lain karena kewajiban zat-Nya, dan mengharuskan akibat dan yang mempengaruhi keduanya abadi, sehingga premis kedua rusak. Dia tidak menjawab

sanggahan ini, tetapi berkata: "Adapun jawaban tentang Dia Mengetahui dengan Ilmu dan Berkuasa dengan Kekuasaan, itu sulit."

Al-Urmuwi telah menyanggah apa yang disebutkan dalam kedua premis; adapun yang pertama, Ar-Razi berkata: "Jika ada dua hal yang wajib secara esensial, maka keduanya akan berbagi dalam kewajiban esensial dan berbeda dalam penentuan, sehingga keduanya harus tersusun dari apa yang menyebabkan kesamaan dan perbedaan. Segala yang tersusun membutuhkan yang lain karena membutuhkan bagiannya, dan segala yang membutuhkan yang lain adalah mungkin dengan sendirinya."

Al-Urmuwi berkata: "Seseorang dapat mengatakan: Kewajiban dan penentuan bisa menjadi sifat aksidental bagi esensi yang sederhana."

Saya telah menyebutkan hal ini sebelumnya dalam pembahasan mengenai susunan, dan telah menyebutkan apa yang mereka gunakan sebagai dalil tentang ketidakmungkinan sifat itu menjadi aksidental, karena sifat aksidental memerlukan sebab yang terpisah dari zat, sehingga kewajiban Wajibul Wujud (Yang Harus Ada) akan bergantung pada sesuatu selain Wajibul Wujud itu sendiri. Selain itu, kewajiban Wajibul Wujud akan menjadi sifat aksidental.

Ini jelas merupakan kerusakan pemikiran. Juga, membedakan antara sifat esensial dan aksidental dalam sifat-sifat yang melekat pada hakikat adalah kesewenang-wenangan semata.

Namun seseorang dapat berkata: Perkataan "keduanya berbagi dalam kewajiban esensial," apakah maksudnya keduanya berbagi dalam kewajiban secara mutlak, atau bahwa salah satunya berbagi dengan yang lain dalam kewajiban yang khusus untuk itu?

Jika yang dimaksud adalah yang pertama, dikatakan kepadanya: Demikian pula keduanya telah berbagi dalam kekhususan secara mutlak, karena ini wajib dan itu wajib, ini tertentu dan itu tertentu. Hal-hal yang spesifik berbagi dalam istilah kekhususan, sebagaimana hal-hal yang wajib berbagi dalam istilah kewajiban, hal-hal yang ada berbagi dalam istilah keberadaan, esensi-esensi berbagi dalam istilah esensi, dan hakikat-hakikat berbagi dalam istilah hakikat, demikian pula dengan nama-nama umum yang mutlak dan universal lainnya.

Dengan demikian, keduanya tidak berbeda dalam kekhususan secara mutlak, sebagaimana keduanya tidak berbeda dalam kewajiban secara mutlak.

Dan jika ia berkata: "Keduanya berbagi dalam kewajiban yang sama persis." Dikatakan: Ini tidak mungkin,

sebagaimana mustahil keduanya berbagi dalam kekhususan yang sama persis.

Dan jika seseorang berkata: "Ini berbagi dengan itu dalam kewajiban khususnya," maka orang lain dapat berkata: "Ini berbagi dengan itu dalam kekhususan khususnya." Sesungguhnya orang yang berdalil mengambil kewajiban secara mutlak dan mengambil kekhususan secara terbatas, padahal seharusnya ia menyamakan keduanya dalam hal kemutlakan dan pembatasan, karena keduanya saling terkait. Kewajiban ini terkait dengan kekhususannya dan kewajiban itu terkait dengan kekhususannya, sehingga mustahil salah satunya terlepas dari yang lain.

Jika seseorang membalikkan perkataannya, akan menjadi seperti perkataannya sendiri, dengan berkata: "Keduanya berbagi dalam kekhususan esensial, karena masing-masing memiliki kekhususan esensial dan berbeda dalam kewajiban karena masing-masing memiliki kewajiban yang khusus untuknya."

Jelas bahwa ini rusak, begitu pula yang setara dengannya.

Secara keseluruhan, sifat-sifat yang saling terkait tidak ada yang lebih khusus dari yang lain. Jika ada dua manusia, masing-masing memiliki kemanusiaan khusus, kehewanan khusus, dan rasionalitas khusus, yang semuanya saling terkait. Kemanusiaannya tidak akan ada tanpa

rasionalitasnya, dan rasionalitasnya tidak akan ada tanpa kemanusiaannya, dan tidak ada satupun dari keduanya yang akan ada tanpa kekhususannya yang tertentu. Jika ada kemanusiaan lain dan rasionalitas lain, itu adalah padanan kemanusiaannya dan rasionalitasnya, bukan sama persis, sebagaimana manusia ini adalah padanan manusia itu tetapi bukan persis sama, kecuali jika yang dimaksud dengan kata "sama" adalah jenisnya, seperti dikatakan kepada orang yang melakukan seperti yang dilakukan orang lain: "Ini persis perbuatan si fulan," maksudnya adalah jenis yang sama, bukan perbuatan spesifik yang ada pada pelaku tersebut karena itu bertentangan dengan indera.

Telah jelas bahwa dua wujud, dua kewajiban, dan sejenisnya, salah satunya tidak tersusun dari unsur yang sama dan yang membedakan, tetapi di dalamnya hanya ada sifat khusus yang membedakannya dari yang lain, meskipun sebagian sifatnya menyerupai yang lain dan sebagian berbeda.

Jika dikatakan: "Seandainya ada dua Wajibul Wujud atau dua makhluk atau dua manusia, salah satunya akan menyerupai yang lain dalam kewajiban atau keberadaan atau kemanusiaan," itu adalah benar, dan dapat dikatakan bahwa ia menyerupainya dalam hakikat sebagaimana dapat berbeda dengannya.

Kemudian anggaplah masing-masing dari keduanya memiliki apa yang sama dengan yang lain dan apa yang

membedakannya. Perkataan "ia tersusun dari apa yang membuatnya sama dan berbeda," jika maksudnya bahwa ia disifati dengan kedua hal tersebut, maka itu benar. Tetapi jika maksudnya bahwa ada bagian-bagian yang menyusun zatnya, maka ini batil, seperti orang yang mengatakan bahwa manusia tersusun dari kehewanan dan rasionalitas. Tidak diragukan bahwa ia disifati dengan keduanya.

Adapun anggapan bahwa manusia tertentu memiliki bagian-bagian yang menyusunnya, ini batil sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Dan jika kita menerima bahwa hal seperti ini disebut susunan, maka perkataan "setiap yang tersusun membutuhkan selainnya" mencakup apa yang disusun oleh penyusun seperti benda-benda yang tersusun dari unsur-unsurnya seperti makanan, obat-obatan, minuman dan sejenisnya, dan mencakup apa yang dapat dipisahkan bagian-bagiannya seperti manusia, hewan, dan tumbuhan, dan mencakup apa yang sebagian sisinya berbeda dari sebagian lainnya, dan mencakup yang disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya, dan inilah yang dimaksud di sini.

Maka dikatakan kepadanya: Dengan demikian, maksudnya adalah bahwa segala sesuatu yang memiliki sifat yang melekat padanya pasti membutuhkan sifat yang melekat padanya untuk ada.

Dan ini benar.

Dan anggaplah kamu menyebutnya susunan, maka itu bukanlah hal yang mustahil bagi Wajibul Wujud, bahkan itulah kebenaran yang tidak mungkin ditolak.

Perkataanmu "yang tersusun membutuhkan selainnya" artinya adalah bahwa yang disifati dengan sifat yang melekat padanya tidak akan ada tanpa sifat yang melekat padanya, tetapi kamu menyebutnya tersusun.

Dan sifat yang melekat padanya disebut bagian dan lainnya, dan kebutuhannya akan sifat tersebut disebut ketergantungan. Maka perkataanmu setelah ini 'Setiap yang bergantung pada selainnya adalah mungkin (kontingen) dengan sendirinya' artinya: Bahwa setiap yang membutuhkan sifat yang melekat padanya tidak ada dengan sendirinya, tetapi dengan sesuatu yang terpisah darinya, dan diketahui bahwa ini salah.

Itu karena yang diketahui adalah bahwa apa yang zatnya menerima keberadaan dan ketiadaan, maka ia tidak ada dengan sendirinya, melainkan harus memiliki yang wajib dengan sendirinya yang menciptakannya. Ini benar, maka ia bergantung pada sesuatu yang terpisah darinya yang tidak ada bersamanya yang menciptakannya, dan inilah selainnya yang dibutuhkan oleh yang mungkin (kontingen). Dan setiap yang membutuhkan sesuatu yang terpisah darinya pasti tidak ada dengan sendirinya.

Adapun jika yang dimaksud dengan "selainnya" adalah sifat yang melekat, dan yang dimaksud dengan "ketergantungan" adalah keterkaitan, maka dari mana bisa dikatakan: Bahwa setiap yang memerlukan sifat yang melekat padanya tidak ada dengan sendirinya, tetapi membutuhkan pencipta yang terpisah darinya?

Dan kami telah menyebutkan hal seperti ini di tempat lain, dan kami telah menjelaskan bahwa istilah "bagian", "selainnya", "ketergantungan", dan "komposisi" adalah istilah yang ambigu yang membingungkan orang. Maka jika makna mereka dijelaskan, kesalahannya akan tampak, dan ini bukan tempat untuk menjelaskan hal ini secara panjang lebar.

Dan kami menganggap bukti ini benar, yaitu bahwa segala sesuatu selain Allah adalah mungkin (kontingen), dan setiap yang kontingen membutuhkan pemberi pengaruh, karena pemberi pengaruh hanya berpengaruh pada saat kejadiannya. Tetapi hal itu dibenarkan dengan premis-premis yang tidak disebutkan ar-Razi di sini, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain.

Adapun jawaban atas pertentangan bahwa Tuhan itu Maha Mengetahui dan Maha Kuasa, maka jawabannya adalah: Bahwa yang wajib dengan zatnya dimaksudkan adalah zat yang wajib dengan sendirinya, yang menciptakan segala sesuatu selainnya, dan ini satu.

Dan yang dimaksud juga: Yang ada dengan sendirinya yang tidak menerima ketiadaan.

Berdasarkan ini: Zat itu wajib, dan sifat-sifat itu wajib, dan tidak ada masalah dalam penghitungan yang wajib dengan tafsiran ini, sebagaimana tidak ada masalah dalam penghitungan yang qadim (kekal) jika yang dimaksud adalah yang tidak ada awal bagi keberadaannya.

Baik itu zat atau sifat bagi zat yang qadim, berbeda dengan jika yang dimaksud dengan qadim adalah Pencipta segala sesuatu, maka ini satu, tidak ada Tuhan selain Dia. Dan terkadang yang dimaksud dengan wajib adalah yang ada dengan sendirinya yang berdiri dengan sendirinya, dan berdasarkan ini: Zat itu wajib tanpa sifat-sifat.

Dan berdasarkan ini: Jika seseorang berkata: Zat berpengaruh pada sifat-sifat, dan yang berpengaruh dan yang dipengaruhi adalah dua zat.

Dikatakan kepadanya: Istilah pengaruh itu ambigu, apakah yang kamu maksud dengan pengaruh di sini: Bahwa ia menciptakan sifat-sifat dan membuatnya, atau yang kamu maksud adalah bahwa zatnya memerlukan sifat-sifat? Yang pertama ditolak dalam sifat-sifat, dan yang kedua diterima.

Dan pengaruh dalam ciptaan adalah dengan makna yang pertama, bukan dengan makna yang kedua.

Bahkan kami telah menjelaskan di tempat lain: Bahwa ditolak bahwa ada sesuatu dari ciptaan bersama Allah yang qadim (kekal) dengan kekekalan-Nya.

Bukti Kelima

Ar-Razi berkata dalam bukti kelima: "Jika benda itu qadim (kekal), maka kekekalannya: Apakah merupakan esensi dari keberadaannya sebagai benda, atau berbeda dari keberadaannya sebagai benda. Kedua bagian ini salah, maka batallah pendapat bahwa benda itu kekal. Kami katakan: Tidak mungkin kekalnya benda adalah esensi dari keberadaannya sebagai benda, karena jika demikian, maka pengetahuan tentang keberadaannya sebagai benda adalah pengetahuan tentang keberadaannya sebagai yang kekal. Maka sebagaimana pengetahuan tentang keberadaannya sebagai benda adalah pasti, maka pengetahuan tentang keberadaannya sebagai yang kekal haruslah pasti, dan ketika itu batal, maka batallah bagian ini.

Dan kami katakan: Tidak mungkin kekalnya benda itu tambahan atas keberadaannya sebagai benda, karena tambahan itu: Jika kekal, maka kekalannya adalah tambahan padanya, dan terjadilah rangkaian tanpa akhir.

Dan jika baru, maka setiap yang baru memiliki awal, dan setiap yang kekal tidak memiliki awal. Maka jika kekalnya yang kekal adalah ungkapan tentang yang baru

tersebut, maka sesuatu itu harus memiliki awal, dan juga tidak memiliki awal, dan itu mustahil."

Kemudian dia berkata: "Jika mereka menentang dengan keberadaannya sebagai yang baru, kami katakan: Yang baru adalah istilah untuk gabungan keberadaan yang ada saat ini dan ketiadaan sebelumnya.

Dan tidak jauh untuk mendapatkan pengetahuan tentang keberadaan yang ada dengan ketidaktahuan tentang ketiadaan sebelumnya, berbeda dengan yang kekal, karena tidak ada makna baginya kecuali keberadaannya itu sendiri, maka jelaslah perbedaannya."

Kemudian dia berkata: "Dan ini adalah aspek dialektis yang di dalamnya ada diskusi-diskusi yang rumit." Dia berkata: "Dan biarlah ini menjadi akhir dari perkataan kami dalam menjelaskan bukti-bukti tentang barunya benda-benda."

Bantahan al-Urmawi

Saya katakan: Al-Urmawi berkata: "Seseorang dapat mengatakan: Kelemahan dasar dan jawaban tidak tersembunyi."

Komentar Ibnu Taimiyyah

Saya berkata: Telah dijelaskan di tempat lain kerusakan hujjah semacam ini dari berbagai segi, dan dia dibangun atas

(persoalan): Apakah yang qadim (kuno/azali) itu qadim dengan qidam (kekadiman), ataukah tidak?

Maka madzab Ibnu Kulab dan Al-Asy'ari - dalam salah satu dari dua pendapatnya - dan segolongan ahli sifat: bahwa dia qadim dengan qidam. Dan madzab Al-Asy'ari - dalam pendapat yang lain - dan Qadhi Abu Bakar dan Qadhi Abu Ya'la dan Abu Ali bin Abi Musa dan Abu al-Ma'ali al-Juwaini dan lain-lain: tidak demikian. Dan mereka berselisih dalam masalah baqa' (kekalaan), maka pendapat Al-Asy'ari dan segolongan bersamanya: bahwa dia kekal dengan baqa', dan itu adalah pendapat Asy-Syarif dan Abu Ali bin Abi Musa dan segolongan. Dan pendapat Qadhi Abu Bakar dan segolongan seperti Qadhi Abu Ya'la menolak itu.

Dan hakikat perkara: bahwa perselisihan dalam masalah ini bersifat i'tibari lafzhi (pertimbangan verbal), sebagaimana telah diuraikan di tempat lain, dan dia berkaitan dengan masalah-masalah sifat: Apakah sifat-sifat itu tambahan atas dzat, ataukah tidak?

Dan hakikat perkara: bahwa dzat, jika yang dimaksud dengannya adalah dzat yang wujud di luar (realitas eksternal), maka itu mengharuskan sifat-sifatnya. Tidak mungkin wujudnya tanpa sifat-sifat tersebut. Dan jika diasumsikan ketiadaan yang lazim (sifat), maka mengharuskan ketiadaan yang melazimkan (dzat). Maka tidak mungkin membayangkan dzat yang wujud di luar terpisah dari hal-hal yang menjadi konsekuensinya, sehingga

dikatakan: dia tambahan atau bukan tambahan. Tetapi hal itu dapat diasumsikan secara takdiri (estimasi) dalam pikiran, dan itulah bagian kedua.

Jika yang dimaksud dengan dzat adalah apa yang diasumsikan dalam jiwa terlepas dari sifat-sifat, maka tidak ragu bahwa sifat-sifat adalah tambahan atas dzat yang diasumsikan dalam jiwa ini. Dan dari ahli kalam Ahlus Sunnah yang berkata: "Sesungguhnya sifat-sifat adalah tambahan atas dzat", maka tahqiq (penjelasan hakiki) pendapatnya adalah bahwa sifat-sifat adalah tambahan atas apa yang ditetapkan oleh lawan-lawan mereka dari dzat. Karena mereka (lawan) menetapkan dzat yang terlepas dari sifat-sifat, dan kami menetapkan sifat-sifatnya.

(Sifat-sifat itu) tambahan atas apa yang mereka tetapkan, bukan bahwa kami menjadikan di luar ada dzat yang berdiri sendiri dan kami menjadikan sifat-sifat tambahan atasnya. Karena Yang Hidup yang tidak mungkin kecuali hidup, bagaimana mungkin dia memiliki dzat yang terlepas dari kehidupan? Dan demikian pula yang tidak mungkin kecuali alim (berilmu) dan qaadir (berkuasa), bagaimana mungkin dzat-Nya terlepas dari ilmu dan qudrah (kekuasaan)?

Dan mereka yang membedakan antara sifat-sifat nafsiyyah dan ma'nawiyyah berkata: Qiyaam bin nafs (berdiri dengan diri) dan qidam (kekadiman) - dan yang semacam itu dari sifat-sifat nafsiyyah - berbeda dengan ilmu

dan qudrah. Karena mereka memandang kepada apa yang tidak mungkin mengasumsikan dzat dalam pikiran tanpa mengasumsikannya, maka mereka menjadikannya dari nafsiyyah. Dan apa yang mungkin mengasumsikannya (dzat) tanpanya, maka mereka menjadikannya ma'nawi.

Dan tidak ragu bahwa tidak dapat dipahami wujud yang berdiri sendiri yang tidak berdiri sendiri, berbeda dengan yang diasumsikan bahwa dia alim, karena mungkin (membayangkan) dzat-nya tanpa ilmu.

Dan asumsi ini kembali kepada apa yang mereka asumsikan dalam diri mereka sendiri. Selain itu, dalam hakikat perkara, semua sifat-sifat Rabb yang lazim bagi-Nya adalah sifat-sifat nafsiyyah dzatiyyah. Maka Dia alim dengan diri-Nya dan dzat-Nya, dan Dia alim dengan ilmu. Dan Dia qaadir dengan diri-Nya dan dzat-Nya, dan Dia qaadir dengan qudrah. Maka bagi-Nya ada ilmu yang lazim bagi diri-Nya, dan qudrah yang lazim bagi diri-Nya, dan itu tidak keluar dari makna nama diri-Nya.

Dan atas setiap takdir, istidlal (pengambilan dalil) atas haditsnya (kejadian kemudian) ajsam (benda-benda) dengan hujjah ini sangat lemah, sebagaimana mereka sendiri mengakuinya. Karena apa yang mereka sebutkan mengharuskan bahwa tidak ada dalam wujud sesuatu yang qadim, baik diasumsikan bahwa dia jism (benda) atau bukan jism.

Karena dikatakan: Seandainya Rabb - Rabb al-'alamiin - qadim, maka qidam-Nya entah 'ain (sama dengan) kenyataan bahwa Dia adalah Rabb, atau tambahan atas itu. Dan kedua perkara itu batil, maka batillah kenyataan bahwa Dia qadim.

Adapun yang pertama: maka karena seandainya demikian, ilmu tentang kenyataan bahwa Dia Rabb atau wajib al-wujud atau semacam itu adalah ilmu tentang kenyataan bahwa Dia qadim, dan ini batil.

Adapun yang kedua: maka karena tambahan itu jika qadim, mengharuskan bahwa qidam-nya tambahan atasnya, dan mengharuskan tasalsul (rangkaian tak terhingga). Dan jika hadits (baru), maka bagi yang qadim ada awwal (permulaan). Maka apa yang menjadi jawaban tentang tempat-tempat ijma' menjadi jawaban dalam tempat perselisihan.

Dan jika ilmu tentang kenyataan bahwa Dia Rabb al-'alamiin mengharuskan ilmu tentang qidam-Nya, tetapi bukanlah ilmu tentang hakikat rububiyyah (ketuhanan) itu sama dengan ilmu tentang hakikat qidam, bahkan mungkin ilmu yang pertama tegak dalam jiwa dengan lalainya dari yang kedua. Dan mungkin orang yang ragu meragukan qidam-Nya, dengan ilmunya bahwa Dia adalah Rabb-nya, dan terlintas dalam pikirannya bahwa bagi Rabb ada Rabb sehingga jelas baginya kerusakan itu.

Dan telah disebutkan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam hal itu dalam hadits shahih dalam sabda beliau: "Sesungguhnya syaitan mendatangi salah seorang dari kalian, lalu berkata: Siapa yang menciptakan ini dan itu? Maka dia menjawab: Allah. Lalu dia (syaitan) berkata: Siapa yang menciptakan Allah? Maka jika salah seorang dari kalian mendapati hal itu, hendaklah dia berlindung kepada Allah dan berhenti."

Dan telah saya uraikan ini di tempat lain sebagaimana akan datang insya Allah.

Dan maksudnya di sini: bahwa kelima bukti ini yang dijadikan argumen tentang kemunculan benda-benda telah dijelaskan kelemahannya oleh para pengikutnya yang mengagungkannya, bahkan dia sendiri juga menjelaskan kelemahannya dalam kitab-kitab lain, seperti Al-Mathalib Al-'Aliyah yang merupakan karya terakhirnya dan mengumpulkan puncak ilmunya, dan Al-Mabahits Al-Masyrikiyah dimana dia menjadikan akhir pandangan dan penelitiannya untuk melemahkannya.

Telah diuraikan pembahasan tentang hal ini di beberapa tempat, dan dijelaskan perkataan para salaf dan para imam dalam masalah ini, seperti Imam Ahmad dan lainnya, dan perkataan para ahli ilmu kalam yang menetapkan sifat seperti Abu Muhammad bin Kullāb dan lainnya, dan bahwa jika seseorang berkata: "Aku menyembah Allah," "Aku berdoa kepada Allah," dan berkata:

"Allah adalah pencipta segala sesuatu," dan sebagainya, maka nama-Nya Yang Maha Tinggi mencakup dzat dan sifat-sifat-Nya. Sifat-sifat itu tidak keluar dari apa yang dinamakan dengan nama-Nya, dan tidak pula ditambahkan pada itu, tetapi ia masuk dalam apa yang dinamakan dengan nama-Nya. Untuk ini Ahmad berkata dalam karyanya yang membantah Jahmiyah yang menafikan sifat: "Mereka berkata: Jika kalian mengatakan Allah dan ilmu-Nya, Allah dan kekuasaan-Nya, Allah dan cahaya-Nya, kalian telah mengatakan perkataan Nasrani.

Maka dia menjawab: Kami tidak mengatakan: Allah dan ilmu-Nya, Allah dan kekuasaan-Nya, Allah dan cahaya-Nya, tetapi Allah dengan ilmu-Nya dan kekuasaan-Nya dan cahaya-Nya adalah satu Tuhan." Maka Ahmad menjelaskan bahwa kita tidak mengathafkan (menghubungkan dengan kata sambung) sifat-sifat-Nya pada nama-Nya dengan athaf yang mengesankan perbedaan, tetapi kita mengucapkan yang menjelaskan bahwa sifat-sifat-Nya masuk dalam nama-Nya. Dan ketika Jahmiyah berdebat dengannya dalam ujian terkenalnya, Abdurrahman bin Ishaq Al-Qadhi berkata kepadanya: "Apa pendapatmu tentang Al-Qur'an: apakah itu Allah atau selain Allah?" Maksudnya jika kamu berkata "itu Allah" maka ini batil, dan jika kamu berkata "selain Allah" maka apa yang selain Allah adalah makhluk.

Maka Ahmad menjawabnya dengan membandingkan dengan ilmu, dia berkata: "Apa pendapatmu tentang ilmu

Allah: apakah itu Allah, atau selain Allah?" Dia berkata: "Aku katakan tentang kalam-Nya apa yang aku katakan tentang ilmu-Nya dan sifat-sifat-Nya yang lain." Dan dia menjelaskan itu dalam bantahannya terhadap Jahmiyah: bahwa kita tidak menggunakan kata "selain" baik secara negasi maupun afirmasi, karena itu adalah kata yang global, yang dimaksud dengan "selain sesuatu" adalah apa yang terpisah darinya, dan yang dimaksud dengan "selainnya" adalah apa yang mungkin dibayangkan tanpa membayangkan itu, dan dimaksudkan juga selain itu.

Ilmu Allah dan kalam-Nya bukanlah selain dzat dengan makna pertama, dan ia selainnya dengan makna kedua. Tetapi keberadaannya bukan selain Allah dengan makna pertama adalah secara mutlak, dan adapun keberadaannya selain Allah dengan makna kedua maka di dalamnya ada perincian. Jika yang dimaksud dengan membayangkannya adalah mengetahuinya dengan pengetahuan yang wajib dan mungkin berkenaan dengan hak hamba, maka tidak akan mengetahuinya dengan pengetahuan ini orang yang tidak mengetahui bahwa Dia Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Berbicara. Maka tidak mungkin membayangkan-Nya dan mengetahui-Nya tanpa sifat-sifat-Nya, sehingga sifat-sifat itu tidak berbeda dengan nama-Nya. Dan jika yang dimaksud adalah dasar bayangan, yaitu kesadaran tentang-Nya dari beberapa segi, mungkin orang sadar tentang-Nya tanpa terlintas bahwa Dia Maha Hidup

atau Maha Mengetahui atau Maha Berbicara, maka sifat-sifat-Nya berbeda dengan-Nya dalam pertimbangan kedua.

Ahmad juga menjawab bahwa Allah tidak menamai kalam-Nya sebagai "selain", dan tidak pula berkata bahwa itu bukan "selain". Maksudnya jika seseorang berkata: Apa yang selain Allah adalah makhluk, jika dia berargumen dengan dalil naql (tekstual) maka kata ini harus termasuk dalam ucapan syariat, padahal tidak demikian. Dan jika dia berargumen dengan akal, maka akal hanya menunjukkan penciptaan hal-hal yang terpisah dari-Nya, adapun sifat-sifat-Nya yang ada pada dzat-Nya maka tidak diciptakan. Dan mereka yang menjadikan kalam-Nya sebagai makhluk berkata: Ia terpisah dari-Nya, padahal akal mengetahui bahwa perkataan pembicara tidak terpisah darinya.

Dengan perincian ini juga tampak kesalahan dalam apa yang mereka sebutkan tentang perbedaan antara sifat dzatiyah dan ma'nawiyah, bahwa sifat dzatiyah tidak mungkin membayangkan dzat dalam pikiran tanpa membayangkannya, berbeda dengan ma'nawiyah. Maka dikatakan kepada mereka: Apa yang kalian maksud dengan membayangkan dzat dalam pikiran, atau membayangkan dzat, atau seperti itu dari berbagai kata? Apakah yang kalian maksud adalah dasar kesadaran dan bayangan dan pengetahuan meskipun dari beberapa segi, ataukah kalian maksudkan dengannya bayangan dan pengetahuan dan kesadaran yang wajib atau mungkin atau sempurna? Jika

kalian maksudkan yang pertama, maka tidak ada sifat yang disebutkan kecuali mungkin seseorang sadar tentang dzat tanpa kesadarannya tentang sifat itu.

Seorang hamba mungkin menyebut Tuhannya dan tidak terlintas bahwa Dia itu dahulu azali, atau kekal abadi, atau wajib adanya dengan sendirinya, atau berdiri dengan sendirinya, atau selain itu.

Demikian juga mungkin terlintas padanya apa yang dia saksikan dari benda-benda tanpa terlintas bahwa itu menempati ruang atau tidak menempati ruang.

Dan jika kalian maksudkan yang kedua, maka diketahui bahwa manusia tidak akan menjadi mengenal Allah dengan pengenalan yang wajib dalam syariat, atau pengenalan yang mungkin bagi anak Adam, atau pengenalan yang sempurna, sampai dia mengetahui bahwa Allah itu Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Kuasa. Dan mustahil bagi orang yang mengenal bahwa Allah memiliki sifat-sifat tersebut ketika terlintas dalam pikirannya zat dan sifat-sifat ini: bahwa dia dapat membayangkan zat-Nya ada di luar tanpa sifat-sifat ini, sebagaimana mustahil membayangkan zat-Nya ada di luar tanpa menjadi kekal, wajib ada, dan berdiri sendiri. Maka seluruh sifat-sifat Allah yang melekat pada zat-Nya tidak mungkin - dengan memahami sifat dan yang disifati serta mengetahui keterikatan sifat dengan yang disifati - tidak mungkin membayangkan kemungkinan adanya zat tanpa sifat-sifat

yang melekat padanya dengan mengetahui kelaziman tersebut. Dan jika dianggap tidak mengetahui kelaziman itu, atau tidak terlintas sifat-sifat yang lazim dalam pikiran, maka mungkin zat terlintas dalam pikiran tanpa sesuatu pun dari sifat-sifat ini. Dan jika diketahui kelaziman sebagian sifat tanpa sebagian lainnya, maka apa yang diketahui kelaziman-nya tidak mungkin dibayangkan adanya zat tanpanya, dan apa yang tidak diketahui kelaziman-nya, pikiran dapat membayangkan keberadaannya tanpa keberadaan sifat yang tidak diketahui kelaziman-nya. Tetapi kemungkinan ini artinya tidak mengetahui ketidakmungkinan, bukan mengetahui kemungkinan di luar, karena segala yang tidak diketahui ketiadaannya oleh manusia adalah mungkin baginya sebagai kemungkinan mental dalam arti dia tidak mengetahui ketidakmungkinannya, bukan kemungkinan eksternal dalam arti dia mengetahui kemungkinannya di luar.

Ada perbedaan antara mengetahui kemungkinan dan tidak mengetahui ketidakmungkinan, dan banyak orang yang bingung antara keduanya. Ketika dia membayangkan sesuatu yang tidak diketahui ketidakmungkinannya, atau ditanya tentangnya, dia akan berkata: Ini mungkin, ini tidak mustahil, dan ini jika diandaikan keberadaannya tidak akan menimbulkan kemustahilan.

Dan jika dikatakan kepadanya: Ucapanmu "jika diandaikan keberadaannya tidak akan mengharuskan

kemustahilan" adalah pernyataan universal dan negasi umum, maka dari mana kamu mengetahui bahwa pengandaian keberadaannya tidak mengharuskan kemustahilan, padahal orang yang menafikan wajib memberikan dalil sebagaimana orang yang menetapkan wajib memberikan dalil? Dan apakah kamu mengetahui itu dengan kepastian yang dimiliki bersama oleh orang-orang berakal, atau dengan pemikiran bersama, atau dengan kepastian yang khusus kamu miliki, atau dengan pemikiran yang khusus kamu miliki? Jika dengan kepastian bersama, maka orang-orang berakal sepertimu harus menyetujuimu dalam hal itu, dan keadaan tidak demikian menurut mereka.

Dan jika dengan pemikiran bersama, maka di mana dalil yang kamu dan mereka setujui bersama? Dan jika dengan kepastian khusus atau pemikiran khusus, maka ini juga salah, karena dua alasan: Pertama, kamu mengklaim bahwa ini adalah sesuatu yang dimiliki bersama oleh orang-orang berakal, dan mereka harus menyetujuimu dalam hal ini, dan kamu mengklaim bahwa jika mereka berdebat denganmu mereka akan kalah denganmu dengan argumentasi ini, dan itu mencegah klaimmu bahwa kamu memiliki pengetahuan khusus tentang hal tersebut. Kedua, kekhususanmu dalam mengetahui hal itu, baik secara pasti atau dengan pemikiran, hanya karena kamu dikhususkan dengan sesuatu yang mewajibkan pengkhususanmu dengan itu, seperti orang yang dikhususkan dengan kenabian atau

pengalaman atau semacamnya yang dia sendirian miliki, dan kamu tidak seperti itu dalam apa yang kamu klaim kemungkinannya.

Dan kamu tidak mengklaim kekhususanmu dalam mengetahui kemungkinannya, dan jika kamu mengklaim itu, orang lain tidak wajib menyetujuimu dalam hal itu, jika kamu tidak memberikan dalil yang mewajibkan persetujuanmu, baik dalil tersebut berdasarkan pendengaran atau akal. Dan kamu mengklaim bahwa ini termasuk pengetahuan bersama yang rasional, dan penjabaran hal-hal ini memiliki tempat lain.

Tujuan di sini adalah mengingatkan pada prinsip dasar ini yang darinya muncul perselisihan atau kebingungan dalam masalah-masalah sifat dari segi ini.

Pemisahan yang dilakukan oleh para ahli kalam ini dalam sifat-sifat yang melekat pada yang disifati antara apa yang mereka sebut sebagai sifat nafsiyah (esensial) dan zatiyah (intrinsik), dan apa yang mereka sebut sebagai ma'nawiyah (substantif), menyerupai pemisahan yang dilakukan oleh para ahli logika dalam sifat-sifat yang melekat antara apa yang mereka sebut sebagai zatiyah yang merupakan unsur pembentuk yang masuk dalam hakikat, dan apa yang mereka sebut sebagai 'aradiyah (aksidental) yang berada di luar zat, meskipun melekat padanya.

Dan pemisahan mereka dalam hal itu antara yang melekat pada mahiyah (esensi) dan yang melekat pada keberadaan mahiyah.

Sebagaimana telah diuraikan pembicaraan tentang hal itu di tempat lain.

Dan telah dijelaskan bahwa perbedaan-perbedaan ini sebenarnya kembali kepada perbedaan antara apa yang tergambar dalam pikiran, yaitu yang kadang disebut mahiyah (esensi), dan antara apa yang ada di luar, yaitu yang kadang disebut keberadaannya. Dan apa yang tergambar dalam jiwa dari makna-makna dan diungkapkan dengan kata-kata: memiliki kata yang menunjukkan padanya dengan ketepatan, yaitu yang menunjukkan pada mahiyah tersebut, dan memiliki bagian dari makna yang merupakan bagian dari mahiyah tersebut, dan kata yang disebutkan menunjukkan padanya dengan inklusi, dan memiliki makna yang melekat padanya yang berada di luarnya, itulah yang melekat pada mahiyah tersebut yang berada di luarnya.

Dan kata itu menunjukkan padanya dengan kelaziman, dan mahiyah yang ada dalam pikiran adalah sesuai dengan apa yang dibayangkan pikiran dari sifat-sifat yang disifati.

Kadang banyak dan kadang sedikit, kadang global dan kadang terperinci. Adapun sifat-sifat yang melekat pada yang disifati di luar, semuanya melekat padanya, zatnya tidak tegak dengan tidak adanya salah satu dari sifat-sifat itu, dan

tidak ada satu pun dari sifat-sifat itu yang mendahului yang disifati dalam keberadaan nyata, sebagaimana mereka klaim bahwa sifat zatiyah mendahului yang disifati dalam pikiran dan di luar. Dan sifat-sifat tersebut adalah bagian-bagian dari mahiyah yang tergambar dalam pikiran, sebagaimana kata setiap sifat adalah bagian dari kata-kata tersebut, jika kamu mengatakan: tubuh yang merasakan, yang tumbuh, yang makan, yang bergerak dengan kehendak, yang berbicara. Adapun yang disifati yang ada di luar seperti manusia, sifat-sifatnya berdiri padanya dan melekat padanya, bukan bagian-bagian hakikat yang ada di luar yang mendahuluinya seperti bagian mendahului keseluruhan, sebagaimana yang dibayangkan oleh sebagian orang yang keliru ini sebagaimana telah diuraikan pada tempatnya.

Perkataan para ahli kalam ini mengenai sifat-sifat yang melekat (bahwa sifat-sifat tersebut adalah tambahan terhadap hakikat yang disifati) menyerupai perkataan mereka (bahwa sifat-sifat aksidental yang melekat berada di luar hakikat yang disifati). Kedua hal ini merupakan pencampuradukan dan ketidakjelasan yang menyebabkan banyak pemikir cerdas tersesat, dan menimbulkan banyak perdebatan, pertengkaran, serta kata-kata di antara mereka. Penjelasan lengkap tentang hal ini ada pada tempat lain.

Yang dimaksudkan di sini hanyalah penjelasan tentang hal tersebut, dan Allah Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana. Meskipun pembahasan tentang kelemahannya

telah dipaparkan di tempat lain, apa yang telah disebutkan di sini mencakup semua yang telah disebutkan oleh para ahli kalam lainnya dari golongan Mu'tazilah, Asy'ariyah, Karamiyah, serta para ahli fikih yang sependapat dengan mereka dari kalangan pengikut empat imam mazhab dan lainnya dalam hal ini.

Metode Al-Amidi dalam Berargumen tentang Penciptaan Alam

Tujuan utamanya adalah apa yang mereka sebutkan tentang keterbatasan peristiwa-peristiwa (hawadits), karenanya Al-Amidi tidak mengandalkan salah satu dari metode-metode ini dalam masalah kebaruan alam, tetapi justru menunjukkan kelemahannya dan berargumen dengan hal yang setara atau bahkan lebih lemah, yaitu bahwa benda-benda tidak terlepas dari aksiden-aksiden, dan aksiden-aksiden tidak bertahan dalam dua waktu, sehingga aksiden-aksiden itu baru (hadits), dan apa yang tidak terlepas dari sesuatu yang baru maka ia pun baru. Dalil ini dibangun di atas dua premis: pertama, bahwa setiap aksiden dalam suatu waktu tidak bertahan dalam dua waktu, padahal mayoritas orang berakal mengatakan bahwa ini bertentangan dengan indera dan keniscayaan; kedua, kemustahilan adanya peristiwa-peristiwa tanpa permulaan, dan pembahasan tentang hal ini telah diketahui. Pendapat-pendapat yang digunakan Al-Amidi untuk melemahkan argumen-argumen sebelumnya tentang kebaruan benda-

benda banyak yang cocok dengan apa yang disebutkan oleh Al-Urmawi, meskipun Al-Amidi mendahului Al-Urmawi.

Adakalanya Al-Urmawi melihat perkataan Al-Amidi dan menganggapnya benar sehingga menyetujuinya, atau pikiran mereka secara kebetulan sejalan sebagaimana kaki kuda mengikuti jejak kaki kuda lainnya, atau bahwa Al-Urmawi dan Al-Amidi mengambil sebagian atau keseluruhan pemikiran tersebut dari Al-Razi atau yang lainnya.

Kemungkinan terakhir ini lebih kuat, karena keduanya dan orang-orang seperti mereka telah membaca kitab-kitab yang berisi argumen-argumen ini, meskipun banyak pemikir sebelum mereka telah melemahkan argumen-argumen tersebut.

Para pemikir yang berbicara selalu melihat apa yang telah dikatakan sebelumnya, sehingga ada kemungkinan mereka mengambilnya dari orang lain atau hati mereka memiliki pemikiran yang serupa.

Bagaimanapun juga, keduanya -bersama Al-Razi dan sejenisnya- termasuk yang terbaik di antara para pemikir belakangan. Kesepakatan mereka menjadi bukti kekuatan bantahan-bantahan ini, terutama jika orang yang menelaahnya memiliki wawasan untuk mengenali kebenaran dari kesalahan dalam hal tersebut. Bahkan, penghargaannya terhadap bukti-bukti ini disebabkan oleh banyaknya ahli kalam dan lainnya yang mengandalkannya

dalam membuktikan kebaruan benda-benda. Ketika ia melihat mereka dan pemikir lainnya mengkritik dan menunjukkan kesalahannya, ia mengetahui bahwa para pemikir sendiri berbeda pendapat tentang metode-metode ini, dan bahwa mereka yang berargumen dengan metode-metode ini juga mengkritiknya, dan pada akhirnya mereka menetap pada kritik tersebut. Begitu pula dengan yang lainnya yang mengkritiknya, seperti Abu Hamid Al-Ghazali dan lainnya.

Ini bukanlah tempat untuk menyebutkan secara rinci siapa saja yang mengkritik hal tersebut.

Tujuan utamanya adalah mengkritik metode-metode yang mereka sebut sebagai bukti rasional dan yang digunakan untuk menentang teks-teks Al-Quran, Sunnah, dan ijma' para salaf.

Kemudian, para ahli di antara mereka pun mengkritiknya.

Metode Al-Amidi dalam Membuktikan Kebaruan Benda-benda

Adapun metode pertama yang disebutkan oleh Al-Razi, Al-Amidi berkata: "Metode keenam dari sebagian ulama belakangan dari kalangan kami dalam membuktikan kebaruan benda-benda adalah bahwa jika benda-benda itu azali (tidak bermula), maka pada azal (keabadian) benda-

benda itu harus dalam keadaan bergerak atau diam," dan ia menyampaikan metode itu hingga akhir.

Kemudian ia berkata: "Dalam metode ini dan penjelasannya terdapat kelemahan, yaitu bahwa seseorang dapat berkata: Apakah gerakan diartikan sebagai keberadaan di suatu tempat setelah sebelumnya berada di tempat lain, dan diam diartikan sebagai keberadaan di suatu tempat setelah sebelumnya berada di tempat yang sama, atau bukan seperti itu."

Jika yang pertama, maka batallah pembatasan dengan benda pada waktu pertama kemunculannya, karena benda itu tidak bergerak karena tidak berada dalam ruang setelah sebelumnya berada di ruang lain, dan tidak pula diam karena tidak berada dalam ruang setelah sebelumnya berada di dalamnya. Dan jika yang kedua, maka batallah apa yang dia sebutkan dalam menetapkan bahwa diam adalah hal yang positif (wujudi), dan tidak ada jalan keluar darinya.

Jika dikatakan: Pembicaraan ini sebenarnya tentang benda pada waktu kedua, dan benda pada waktu kedua tidak lepas dari gerak dan diam dengan penjelasan yang disebutkan, maka ini jelas keliru. Karena jika pembicaraan tentang benda hanya pada waktu kedua dari keberadaan benda, maka waktu kedua bukanlah keadaan keazalian (keabadian), dan dengan demikian tidak harus benda itu kekal yang tidak lepas dari gerak dan diam."

Dia berkata: "Dan jika kita menerima pembatasan, mengapa kalian mengatakan tidak mungkinnya gerakan itu azali (kekal)? Dan apa yang mereka sebutkan dari aspek pertama dalam pembuktian hanyalah diperlukan jika dikatakan bahwa gerakan yang satu secara individu itu azali, padahal tidak demikian. Tetapi maksudnya adalah bahwa gerakan itu azali dalam arti bahwa jumlah individu-individunya yang berurutan tidak memiliki awal, dan dengan demikian tidak ada pertentangan antara setiap gerakan individu yang baru dan didahului oleh yang lain, dengan keseluruhan gerakan-gerakan individu itu azali dalam arti bahwa mereka berurutan tanpa akhir."

Dia berkata: "Dan apa yang mereka sebutkan dalam aspek kedua juga salah, karena setiap gerakan siklus meskipun didahului oleh ketiadaan yang tidak memiliki awal, maka arti berkumpulnya ketiadaan-ketiadaan yang mendahului setiap gerakan di masa azali adalah: bahwa ketiadaan-ketiadaan itu tidak memiliki awal atau permulaan. Namun demikian, ketiadaan yang mendahului setiap gerakan meskipun tidak memiliki awal, bersamaan dengannya ada gerakan-gerakan sebelum gerakan yang diandaikan yang tidak terhingga secara berurutan." Yaitu: berturut-turut dengan keberadaan gerakan-gerakan yang tidak terhingga sebelum gerakan yang diandaikan "dan tidak ada di dalamnya bersamaannya yang mendahului dengan yang didahului, dan berdasarkan ini maka pembicaraan

adalah tentang ketiadaan yang mendahului gerakan demi gerakan, dan berdasarkan ini maka adanya sesuatu dari wujud-wujud azali bersama ketiadaan-ketiadaan ini secara azali dengan cara ini tidaklah mustahil, karena tidak ada bersamaannya dengan yang didahului sebagaimana diketahui."

Dia berkata: "Dan di dalamnya ada kehalusan, maka perhatikanlah."

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya katakan: Ini adalah keberatan yang disebutkan oleh al-Urmawi, dan telah disebutkan oleh selain mereka berdua, dan yang tampak bahwa al-Urmawi menerima ini dari al-Amidi. Mereka mengatakan: Berkumpulnya ketiadaan-ketiadaan tidak memiliki arti selain bahwa mereka berbagi dalam tidak adanya permulaan dan awal, dan dengan demikian ketiadaan setiap gerakan mungkin bersamaan dengan keberadaan gerakan lain, dan tidak ada bersamaannya yang mendahului dengan yang didahului.

Dan apa yang mereka katakan ini benar.

Tetapi mungkin dikatakan: Keberatan ini hanya benar jika dia berargumen bahwa dalam hal itu ada bersamaannya yang mendahului dengan yang didahului saja, dan dia tidak berargumen kecuali bahwa ketiadaan-ketiadaan berkumpul di masa azali, dan tidak ada bersamanya sesuatu pun dari yang ada. Jika ada bersamanya sesuatu yang ada, maka

yang ada ini akan bersamaan dengan ketiadaan-ketiadaan yang berkumpul, di antaranya ketiadaannya sendiri, maka bersamaanlah yang mendahului dan yang didahului. Jadi intinya adalah berkumpulnya ketiadaan-ketiadaan tersebut di masa azali.

Dan mereka telah berkata kepadanya: Jika yang kamu maksud dengan berkumpulnya adalah keberadaan mereka semua bersama-sama pada suatu waktu, maka ini ditolak, karena tidak ada waktu yang diandaikan kecuali dan berakhir salah satu dari mereka.

Dan dia berkata: Saya tidak bermaksud dengan berkumpulnya ketiadaan-ketiadaan itu pada waktu yang baru, sehingga saya perlu mengakhiri salah satu dari mereka, tetapi saya katakan: mereka berkumpul di masa azali.

Dan kesimpulan akhirnya adalah: Ketiadaan bukanlah sesuatu, dan ketiadaan gerakan ini tidak memiliki hakikat yang tetap yang berbeda dari ketiadaan gerakan lain, sehingga bisa dikatakan: Ketiadaan-ketiadaan mereka berkumpul di masa azali, atau tidak berkumpul. Tetapi makna kemunculan masing-masing dari mereka adalah bahwa ia ada setelah tidak ada, dan kenyataan bahwa semua yang baru berbagi dalam hal tidak ada, tidak mengharuskan bahwa ketiadaan mereka adalah hakikat-hakikat yang berbeda yang tetap di masa azali.

Hal ini dijelaskan dengan mengatakan: Apakah yang kamu maksud dengan didahului oleh ketiadaan bahwa jenisnya didahului oleh ketiadaan, atau setiap satunya didahului oleh ketiadaan? Adapun yang pertama adalah tempat perselisihan, dan adapun yang kedua, jika diperkirakan bahwa setiap satu ada setelah tidak ada - sedangkan jenis tidak pernah tidak ada - maka tidak boleh dikatakan: Jenis itu ada setelah tidak ada. Dan tidak harus dari setiap individunya didahului oleh ketiadaan bahwa jenisnya didahului oleh ketiadaan, kecuali jika terbukti kemunculan jenis, dan ini adalah tempat perselisihan."

Dan ketiadaan kejadian-kejadian adalah satu jenis yang berakhir sesuai dengan terjadinya, maka setiap kali terjadi suatu kejadian, maka berakirlah dari ketiadaan itu kejadian tersebut, dan tidak berakhir ketiadaan yang lainnya. Maka yang azali pada saat itu adalah ketiadaan wujud-wujud kejadian, sebagaimana yang azali menurut orang yang berkata bahwa tidak ada yang pertama baginya adalah jenis kejadian-kejadian. Maka jenis keberadaannya adalah azali, dan ketiadaan setiap wujudnya adalah azali, dan tidak ada pertentangan antara ini dan ini kecuali jika ditetapkan kewajiban permulaan, dan itu adalah tempat perselisihan.

Penyajian Salah Satu Ahli Kalam terhadap Dalil dengan Cara Lain

Dan dengan ini tampak jawaban terhadap apa yang disebutkan sebagian mereka dalam menetapkan cara ini. Sesungguhnya sebagian mereka ketika melihat apa yang mereka kemukakan terhadap apa yang disebutkan ar-Razi, mereka menetapkan dalil dengan cara lain, maka dia berkata: Pendapat tentang setiap gerakan-gerakan parsial yang didahului oleh yang lain tanpa yang pertama mengharuskan yang mustahil, maka itu adalah mustahil.

Penjelasan yang pertama: bahwa setiap satu darinya dari segi ia adalah yang baru (hadits) menghendaki agar didahului oleh ketiadaan yang azali, karena setiap yang baru didahului oleh ketiadaan yang azali. Maka ini menghendaki agar ketiadaan-ketiadaan itu berkumpul dalam yang azali, dan dari segi bahwa tidak ada jenis yang diasumsikan kecuali wajib ada individu darinya yang ada, menghendaki agar ketiadaan-ketiadaan itu tidak berkumpul dalam yang azali, jika tidak maka akan mengharuskan yang terdahulu bersamaan dengan yang didahului. Dan tidak diragukan bahwa berkumpulnya keduanya dalam yang azali dan tidak berkumpulnya keduanya di dalamnya adalah pertentangan, maka yang mengharuskannya adalah mustahil.

Maka dikatakan kepada orang yang berdalil dengan cara ini: Ketiadaan azali yang mendahului setiap kejadian, jika kamu menjadikannya sesuatu yang tetap dalam yang

azali yang berbeda dari ketiadaan kejadian yang lain, maka ini ditolak. Sesungguhnya ketiadaan azali tidak ada pembedaan di dalamnya sama sekali dan tidak dapat dipahami sehingga dikatakan: bahwa di sana ada ketiadaan-ketiadaan. Tetapi jika terjadi suatu kejadian, diketahui bahwa telah berakhir ketiadaannya yang masuk dalam jenis umum yang mencakupnya. Dan tidaklah mencakupnya jenis wujud-wujud seperti mencakupnya jenis ketiadaan terhadap yang-yang tidak ada. Sesungguhnya wujud-wujud memiliki pembedaan di luar, maka individu wujud ini berbeda di luar dari individu yang lain. Adapun ketiadaan, maka itu bukan sesuatu sama sekali di luar, dan tidak ada pembedaan di dalamnya dengan cara apapun.

Tetapi dalil ini telah dibangun atas pendapat orang yang berkata: Yang tidak ada adalah sesuatu. Dan tidak jauh bahwa ar-Razi mengambil cara ini dari Mu'tazilah yang mengatakan ini, karena mereka menetapkan yang tidak ada sebagai sesuatu. Maka jadilah kejadian ini dalam keadaan ketiadaannya adalah sesuatu, dan kejadian ini dalam keadaan ketiadaannya adalah sesuatu. Dan pada saat itu maka bagi kejadian-kejadian ada ketiadaan-ketiadaan yang berbeda yang tetap dalam yang azali.

Dan para penganut pendapat ini mengatakan itu dalam setiap yang tidak ada yang mungkin, baik terjadi atau tidak terjadi. Maka jika berkata orang yang berkata: "Bagi kejadian-kejadian ada ketiadaan-ketiadaan azali yang tetap

dalam yang azali yang berbeda", maka tidak terarah kecuali atas pendapat mereka ini, dan pendapat ini telah diketahui kerusakannya.

Dan dengan asumsi menyerahkannya, maka dijawab darinya dengan apa yang disebutkan mereka ini, yaitu bahwa berkumpulnya dalam yang azali dengan makna selain tidak adanya permulaan adalah mustahil, dan tidak adanya permulaan bukanlah perkara yang ada sehingga dapat dipahami di dalamnya berkumpul.

Dan atas ini maka dikatakan: Kami tidak menyerahkan bahwa yang azali adalah sesuatu yang tetap atau sesuatu yang ada, dan tidak ada bagi yang azali batas yang terbatas sehingga dapat dipahami di dalamnya berkumpul. Bahkan yang azali adalah ungkapan dari tidak adanya permulaan. Dan apa yang tidak ada permulaannya maka ia azali, dan apa yang tidak ada akhirnya maka ia abadi. Dan tidak ada waktu yang diasumsikan ada kecuali ia bukan yang azali. Maka dalam setiap waktu sebagian darinya ada dan sebagiannya tidak ada. Maka keberadaan sebagian bersamaan dengan kekadiman sebagian selamanya. Dan pada saat itu maka berkumpulnya dalam yang azali maknanya adalah keikutsertaannya dalam bahwa setiap satu tidak ada yang pertama baginya, dan tidak berkumpulnya di dalamnya maknanya adalah bahwa selalu dalam setiap waktu satu darinya ada, dan ketiadaannya hilang. Dan tidak ada pertentangan antara keikutsertaannya dalam tidak

adanya permulaan, dan keberadaan individu-individunya yang tetap, kecuali jika dikatakan: mustahil jenis kejadian-kejadian yang tetap.

Dan telah mengajukan keberatan penyusun dalil ini terhadap apa yang disebutkan al-Amidi dan al-Armawi dalam cara yang pertama.

Dia berkata: Maka jika kamu berkata: Yang azali adalah gerakan keseluruhan, dengan makna bahwa setiap individu darinya didahului oleh yang lain, tidak ada yang pertama, bukan individu-individunya yang ada yang menghendaki didahului oleh yang lain.

Kemudian dia berkata: Aku katakan: Maka pada saat itu apa yang dihukumi atasnya dengan yang azali tidak ada di luar, karena mustahilnya keberadaan gerakan keseluruhan di luar, dan apa yang ada darinya di luar maka ia bukan azali.

Dan bagi yang berkata boleh dikatakan: Ini keliru yang muncul dari keumuman yang (pada) lafaz keseluruhan.

Dan itu sesungguhnya hanya mustahil keberadaan yang keseluruhan di luar secara mutlak, jika ia terpisah dari individu-individunya, seperti keberadaan manusia mutlak, dan hewan mutlak, dan gerakan mutlak, tidak khusus dengan yang bergerak.

Dan tidak dengan arah dan warna mutlak, tidak menjadi putih dan tidak hitam, dan tidak selain itu dari warna-warna yang tertentu.

Maka jika diasumsikan gerakan mutlak tidak khusus dengan yang bergerak tertentu, maka keberadaannya di luar adalah mustahil.

Adapun mengenai gerakan-gerakan yang berurutan, keberadaan universal di dalamnya adalah keberadaan individu-individu tersebut, seperti ketika ada beberapa manusia, maka keberadaan manusia secara universal adalah keberadaan pribadi-pribadinya, dan tidak perlu menetapkan bagi universal suatu keberadaan di luar selain keberadaan pribadi-pribadinya, bahkan keberadaan pribadi-pribadinya itu sendiri adalah keberadaannya.

Dan diketahui bahwa jika yang dimaksud dengan keberadaan universal di luar adalah keberadaan pribadi-pribadinya, maka tidak ada seorang pun dari orang-orang berakal yang menentangnya, meskipun mereka mungkin berdebat tentang apakah universal mutlak tanpa syarat, yaitu yang bersifat alamiah: apakah ia ada di luar atau tidak? Dan pada saat itu, yang mereka maksud dengan keberadaan gerakan universal di luar adalah keberadaan individu-individunya yang berurutan satu demi satu, sehingga setiap individu didahului oleh yang lain, dan jenis yang berurutan ini, yang sebagiannya ada satu demi satu, tidaklah didahului oleh yang lain.

Dan jika kamu mau, kamu bisa mengatakan: Kami tidak menerima bahwa universal tidak ada di luar, tetapi kami menerima bahwa ia tidak ada di luar sebagai universal, dan inilah universal alamiah, yaitu mutlak tanpa syarat, seperti yang disebut manusia tanpa syarat, karena ia ada di luar, tetapi secara tertentu dan bersifat pribadi, dan individu-individunya ada baik secara berkumpul maupun berurutan, seperti urutan peristiwa-peristiwa masa depan. Maka keberadaan gerakan-gerakan tertentu adalah seperti keberadaan hal-hal tertentu lainnya, dan keberadaan apa yang disebut gerakan adalah seperti keberadaan nama-nama universal lainnya. Dan yang dihukumi sebagai keabadian adalah jenis yang hanya ada satu demi satu, tidak ada secara berkumpul.

Jika seseorang berkata (yang disebut gerakan tidak ada di luar dalam bentuk perkumpulan, seperti yang ada pada individu-individu manusia) maka ia benar, dan jika ia berkata (itu tidak ada satu demi satu) maka ini ditolak.

Dan siapa yang mengatakan demikian, ia harus menerima bahwa tidak ada gerakan sama sekali di luar, baik terbatas maupun tidak terbatas, dan ini bertentangan dengan indra dan akal.

Ibnu Sina telah menyadari masalah ini, dan berbicara tentang keberadaan gerakan dengan perkataan sendiri, dan ar-Razi serta lainnya telah menukil darinya, dan kami telah

membahasnya dan menjelaskan kesalahannya dalam apa yang akan datang, insya Allah.

Al-Amidi berkata: (Dan sisa pendekatan dalam penunjukan adalah apa yang telah kami sebutkan dalam penolakan terhadap peristiwa-peristiwa tak terbatas dalam menetapkan keharusan keberadaan, dan telah disebutkan maka tidak perlu diulang).

Dan dia telah menyebutkan sebelumnya dalam penolakan terhadap ketidakterbatasan empat metode, lalu dia melemahkannya dan memilih metode kelima. Yang pertama: penyelarasan, yaitu memperkirakan keseluruhan (jika apa yang sebelumnya tidak ada batasnya, dan jika kita mengasumsikan penambahan terbatas pada keseluruhan yang diasumsikan, dan misalkan penambahan itu sepuluh, maka keseluruhan pertama: bisa jadi sama dengan dirinya sendiri dengan asumsi penambahan padanya, atau lebih, atau kurang.

Dan perkataan tentang kesamaan dan penambahan adalah mustahil, karena sesuatu tidak mungkin dengan yang lainnya seperti ia tanpa yang lainnya, dan tidak lebih.

Dan jika keseluruhan pertama kurang dibandingkan dengan keseluruhan kedua, maka diketahui bahwa perbedaan di antara keduanya hanyalah dengan sesuatu yang terbatas, dan dengan demikian, penambahan harus

memiliki hubungan dengan yang tersisa dari segi hubungan seperti penambahan yang terbatas atas yang terbatas.

Dan mustahil terjadi antara yang tidak terbatas hubungan yang terjadi antara yang terbatas.

Dan juga, jika salah satu dari dua keseluruhan lebih dari yang lain dengan sesuatu yang terbatas, maka selaraskan antara kedua ujung yang lain, dengan mengambil dari ujung terakhir dari salah satu keseluruhan jumlah yang diasumsikan, dan dari yang lain seperti itu, dan seterusnya. Maka entah masalahnya berlanjut tanpa akhir, yang berarti keharusan kesamaan yang kurang dengan yang lebih di kedua ujungnya: dan ini mustahil.

Dan jika keseluruhan yang kurang menjadi lebih pendek di ujung yang tak terbatas, maka ia telah berakhir, dan yang lebih hanya lebih dari yang kurang dengan sesuatu yang terbatas, dan segala yang lebih dari yang terbatas dengan sesuatu yang terbatas adalah terbatas).

Dia berkata: (Dan ini tidak tepat, baik menurut kaidah para filsuf maupun kaidah para teolog).

Para filsuf telah menetapkan bahwa segala sesuatu yang memiliki susunan posisional seperti dimensi dan ekstensi, atau susunan alamiah yang unit-unitnya ada secara bersamaan seperti sebab dan akibat, maka pernyataan tentang ketidakterbatasannya adalah mustahil. Sedangkan selain itu, pernyataan tentang ketidakterbatasannya tidaklah

mustahil, baik unit-unitnya ada secara bersamaan seperti jiwa-jiwa setelah berpisah dari tubuh, atau berurutan dan memperbarui seperti waktu dan gerakan siklus. Apa yang mereka sebutkan - meskipun mereka tetap pada pendapat mereka tentang hal-hal yang terbatas - tetap menjadi keharusan bagi mereka dalam hal-hal yang mereka anggap tidak terbatas.

Dalam hal ini, salah satu dari dua hal harus batal: baik dalil jika keyakinan mereka tentang ketidakterbatasan itu benar, atau keyakinan tentang ketidakterbatasan jika dalil tersebut benar, karena mustahilnya penggabungan keduanya.

Dia berkata: "Apa yang disebutkan filsuf dari segi perbedaan antara sebab dan akibat, waktu dan gerakan tidaklah mencela penggabungan tersebut. Dia berkata bahwa apa yang tidak memiliki susunan posisional, dan unit-unitnya tidak ada secara bersamaan - meskipun susunannya alamiah - tidak mungkin dianggap dapat diterima untuk tumpang tindih, dan dapat diasumsikan adanya penambahan dan pengurangan di dalamnya, berbeda dengan lawannya. Karena orang yang teliti tahu bahwa bergantung pada imajinasi ini dalam hal keterbatasan segi-segi, dan dalam hal yang memiliki susunan alamiah dengan unit-unit yang ada secara bersamaan, hanyalah dari segi mengarah pada terjadinya penambahan dan pengurangan antara hal-hal yang tidak terbatas. Hal ini hanya mungkin

dengan mengasumsikan penambahan pada apa yang dianggap berhenti pada titik tertentu dari jarak yang diasumsikan atau unit tertentu dari angka yang diasumsikan. Dengan demikian, jelas mungkin untuk mengasumsikan berhenti pada sejumlah gerakan dan jiwa-jiwa manusia yang terpisah dari tubuh mereka, dan kemungkinan mengasumsikan penambahan padanya secara imajinatif dari jenisnya. Dengan demikian, batasan-batasan yang digunakan dalam analogi yang disebutkan dalam tempat argumentasi itu sendiri digunakan dalam bentuk kewajiban, dengan kesatuan bentuk analogi tanpa perbedaan.

Juga, tidak setiap dua jumlah yang berbeda dengan hal yang terbatas harus terbatas. Misalnya, kontrak perhitungan memiliki angka yang tidak terbatas, meskipun yang pertama lebih banyak dari yang kedua dengan jumlah yang terbatas. Dan hal-hal ini - meskipun bersifat perkiraan mental - jelas bahwa penempatan analogi yang disebutkan pada hal-hal tersebut serupa dengan penempatannya dalam hal-hal yang ada secara aktual, jadi jangan membayangkan perbedaan terjadi hanya karena perbedaan ini.

Dan pernyataan bahwa apa yang menyebabkan salah satu dari dua jumlah melebihi yang lain harus memiliki hubungan dengan yang kedua tidak diterima, dan tidak perlu dari penerimaan yang terbatas terhadap hubungan yang terbatas kepadanya menerima yang tidak terbatas terhadap hubungan yang terbatas kepadanya."

Tentang Pembatalan Pernyataan Ketidakterbatasan

Dia berkata: "Adapun ahli kalam, dalam membatalkan pernyataan ketidakterbatasan memiliki beberapa cara. Pertama: apa yang telah kami sampaikan dari metode yang disebutkan, dan hal itu mengharuskan apa yang telah kami sebutkan, kecuali kontradiksi yang diperlukan oleh filsuf karena keharusan keyakinan ketidakterbatasan, dalam bentuk-bentuk yang telah kami sebutkan dan tidak adanya keyakinan ahli kalam akan hal itu. Namun, kontradiksi diperlukan bagi ahli kalam dari segi keyakinannya tentang ketidakterbatasan dalam pengetahuan Allah Ta'ala dan kekuasaan-Nya, dengan adanya apa yang telah kami sebutkan dari dalil yang menunjukkan keharusan keterbatasan di dalamnya."

Dia berkata: "Dan apa yang dikatakan: bahwa yang dimaksud dengan ketidakterbatasan pengetahuan dan kekuasaan adalah kelayakan pengetahuan untuk terkait dengan apa yang benar untuk diketahui, dan kelayakan kekuasaan untuk terkait dengan semua yang benar untuk ada, dan apa yang benar untuk diketahui dan ada adalah tidak terbatas, tetapi itu dari jenis perkiraan imajinatif dan kemungkinan potensial, dan itu tidak mustahil menjadi tidak terbatas, berbeda dengan hal-hal yang ada dan hakikat yang nyata.

Maka itu tidak berpengaruh dalam kritik juga, karena hal-hal ini - meskipun bukan dari hal-hal yang ada secara nyata, tetapi terwujud dalam pikiran, dan jelas bahwa hubungan apa yang diasumsikan penggunaannya dalam hal yang memiliki eksistensi mental serupa dengan penggunaannya dalam hal yang memiliki eksistensi nyata."

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya berkata: Membedakan antara dua hal memerlukan pembuktian sifat pembeda dan pembuktian pengaruhnya, dan al-Amidi menerima sifat tersebut dari mereka tetapi menentang mereka dalam hal pengaruhnya.

Sebenarnya, apa yang mereka sebutkan tentang deskripsi berfokus pada kemampuan, karena hubungannya dengan yang tidak ada adalah dari pintu kemungkinan, berbeda dengan pengetahuan karena rusaknya hubungan dengan yang tidak ada bukanlah dari pintu kemungkinan. Karena yang tidak ada di sini diketahui oleh yang mengetahui, maksudnya bukan bahwa ada sifat yang cocok untuk mengetahui yang tidak ada jika itu muncul, tetapi itu diketahui sebelum keberadaannya, berbeda dengan kemampuan karena hubungannya dengan yang tidak ada artinya itu adalah sifat yang cocok untuk berhubungan dengan yang tidak ada jika itu muncul.

Saya katakan: Dan juga, perkataan orang yang mengatakan: Arti dari kondisi pengetahuan dan kemampuan

yang tak terbatas adalah kelayakan ilmu dan kemampuan untuk berhubungan, dan meskipun ini diterima dalam kemampuan, itu tidak diterima dalam pengetahuan, karena pembicaraan bukan tentang kemungkinan pengetahuan tentangnya, tetapi tentang pengetahuan yang disebut sebagai pengetahuan yang ada sejak zaman azali yang berhubungan dengan apa yang tidak memiliki batas, dan ini adalah sesuatu yang ada.

Karena keraguan ini, sekelompok pemikir menerima perluasan pengetahuan tentang individu-individu jenis aksiden, seperti yang dikatakan Abu al-Ma'ali, dan ini diriwayatkan dari Abu al-Husain al-Basri dan Dawud al-Jawarbi. Abu al-Ma'ali berkata: "Benda-benda adalah satu genus, dan genus-genus aksiden terbatas, sedangkan individu-individu genus tidak terbatas." Dia berkata: "Tidak mungkin ada genus-genus yang tak terbatas, karena hal itu akan mengharuskan adanya apa yang tak terbatas dalam pengetahuan, dan bukti menunjukkan penolakan batas dalam hal ini dan itu."

Dia berkata: "Adapun individu-individu aksiden, pengetahuan mengalir padanya secara terus-menerus, dan adapun jawaban dengan kelayakan hubungan, itu adalah jawaban al-Shahrastani dan sejenisnya."

Yang Kedua: Dia berkata: "Cara kedua - yaitu dalam menjelaskan ketidakmungkinan apa yang tidak memiliki batas - perkataannya: Jika ada angka-angka yang tak

terbatas, maka tidak akan lepas dari: apakah itu genap atau ganjil, atau genap dan ganjil bersamaan, atau bukan genap dan bukan ganjil. Jika itu genap maka akan menjadi ganjil dengan penambahan satu, dan jika itu ganjil maka akan menjadi genap dengan penambahan satu, dan ketiadaan satu dari apa yang tak terbatas adalah mustahil. Dan jika itu genap dan ganjil, maka itu mustahil, karena genap adalah yang menerima pembagian dengan dua bagian yang sama, dan ganjil tidak menerima itu, dan angka yang sama tidak bisa menerima dan tidak menerima pada saat yang sama. Dan jika itu bukan genap dan bukan ganjil, maka itu berarti adanya perantara antara negasi dan penegasan, dan itu mustahil. Kemustahilan-kemustahilan ini muncul dari pernyataan tentang angka yang tak terbatas, sehingga pernyataan itu mustahil."

Dia berkata: "Itu mustahil dari jenis pertama dalam kerusakan, karena dua alasan: Pertama: kita menerima kemustahilan sifat genap atau ganjil dalam apa yang tak terbatas, dan pernyataan bahwa apa yang tak terbatas tidak kekurangan satu yang dengannya menjadi genap jika itu ganjil atau ganjil jika itu genap, adalah klaim belaka, dan semata-mata kejanggalan tanpa bukti.

Alasan kedua: bahwa itu berlaku pada kontrak perhitungan, dan pengetahuan Allah Ta'ala dan kemampuan-Nya, karena itu tak terbatas dalam

kemungkinan, dengan kemungkinan menerapkan bukti yang disebutkan padanya."

Komentar Ibnu Taimiyah: Saya katakan: Seseorang dapat mengatakan: Adapun alasan pertama lemah, karena kondisi apa yang tak terbatas kekurangan satu adalah seperti yang diketahui rusaknya dengan pasti. Bahkan, dapat dikatakan: Apa yang tak terbatas tidak mungkin bukan genap dan bukan ganjil, karena genap dan ganjil adalah dua jenis dari genus angka terbatas yang memiliki dua ujung: permulaan dan akhir.

Adapun jika diperkirakan apa yang tidak memiliki permulaan dan tidak memiliki akhir, maka itu bukan angka terbatas, sehingga tidak genap dan tidak ganjil, sebagaimana yang dikatakan oleh kaum Muslim dan lainnya dari kalangan pemeluk agama tentang apa yang Allah Ta'ala ciptakan di masa depan berupa kenikmatan surga: itu tidak genap dan tidak ganjil.

Ini juga pendapat para filsuf alam dan ketuhanan: Bahwa apa yang tidak memiliki batas tidak genap dan tidak ganjil, dan itu karena apa yang tak terbatas tidak memiliki dua ujung.

Dan genap: adalah yang menerima pembagian menjadi dua bagian yang sama, dan ini hanya dapat dipahami pada apa yang memiliki dua ujung yang berakhir, dan jika tidak mungkin genap maka tidak mungkin ganjil.

Adapun kontrak perhitungan, maka yang diperkirakan darinya dalam pikiran adalah terbatas dan terhingga, dan apa yang tak terhingga tidak dapat diperkirakan oleh pikiran. Bahkan, semua yang digandakan oleh pikiran dari kontrak perhitungan adalah terbatas, dan tingkatan-tingkatannya sendiri terbatas, tetapi jika salah satu dari dua tingkatan individu-individunya ada di luar, maka akan lebih banyak dari yang pertama, dan itu bukan perbedaan dalam hal-hal yang ada, tidak dalam pikiran dan tidak dalam realitas.

Yang Ketiga: Abu al-Hasan al-Amidi berkata: "Cara ketiga: bahwa jika ada angka-angka tak terbatas, maka masing-masing dibatasi oleh keberadaan, sehingga keseluruhannya dibatasi oleh keberadaan, dan apa yang tak terbatas tidak dibatasi oleh pembatas."

Dia berkata: (Dan ini juga rusak karena tiga alasan:

Pertama: Kami tidak menyerahkan bahwa wujud itu lebih dari yang berwujud, sehingga dikatakan: wujud itu membatasinya, bahkan wujud itu adalah dzat yang berwujud dan esensinya sendiri sebagaimana yang akan datang.

Kedua: Dan jika pun itu lebih dari setiap satu dari anggota-anggota keseluruhan, maka kami tidak menyerahkan bahwa itu membatasi, bahkan ia adalah sifat yang menyertai setiap satu dari anggota-anggota dan sifat yang menyertai sesuatu tidak membatasinya.

Ketiga: Kami serahkan bahwa wujud membatasi setiap satu dari anggota-anggota keseluruhan, tetapi kami tidak menyerahkan bahwa hukum atas anggota-anggota menjadi hukum atas keseluruhan, dan karena itu benar dikatakan untuk setiap satu dari anggota-anggota keseluruhan: bahwa ia adalah bagian dari keseluruhan, dan tidak benar tentang keseluruhan bahwa ia adalah bagian dari keseluruhan).

Komentar Ibnu Taimiyah

Dan bagi yang berkata boleh dikatakan: dalam merusakkan cara ini juga: perkataan orang yang berkata (bahwa itu terbatas dalam wujud) apakah dia bermaksud bahwa ada dinding yang ada yang membatasi apa yang terbatas atau apa yang tidak terbatas di antara kedua ujungnya, atau dia bermaksud bahwa itu dihukumi dengan menjadi yang berwujud? Jika dia bermaksud yang pertama maka itu batil, karena sesungguhnya tidak ada bagi yang-yang berwujud sesuatu di luar dari yang-yang berwujud yang membatasinya.

Baik dikatakan: bahwa itu terbatas atau tidak terbatas, dan jika dikatakan: bahwa setiap satu dari apa yang tidak terbatas dari yang-yang berwujud maka ia berwujud, maka ini benar.

Maka jika penyebut menyebut ini pembatasan maka ini adalah pelepasan lafzi, dan perkataannya pada saat itu (apa yang tidak terbatas tidak menjadi terbatas) seperti

perkataannya (tidak menjadi berwujud) dan ini adalah tempat perselisihan, maka sungguh dia mengubah ungkapan, dan berputar pada yang diminta.

Kemudian apa yang tidak terbatas dalam masa depan adalah berwujud dengan kesepakatan ahli agama-agama dan umumnya para filsuf, dan tidak ada yang berselisih dalam itu kecuali yang menyendiri seperti al-Jahm dan Abu al-Hudzail dan semisalnya dari orang yang didahului ijma' kaum muslimin, di-hujjah dengan al-Kitab dan as-Sunnah, dibantah dengan dalil-dalil akliah dengan menyelisihi mayoritas orang-orang berakal dari yang terdahulu dan yang terkemudian, dan ia dengan ini terbatas oleh wujud, sebagaimana apa yang tidak terbatas dalam masa lalu terbatas oleh wujud, tetapi mereka membedakan bahwa masa lalu masuk dalam wujud, berbeda dengan masa depan, dan penentang mereka berkata: masa lalu masuk, kemudian keluar, maka keduanya menjadi tidak ada, dan masa depan belum masuk dalam wujud, dan itu pembedaan formal, hakikatnya adalah bahwa masa lalu telah terjadi dan terealisasi, dan masa depan belum terealisasi lagi.

Maka dikatakan kepada mereka: Dan mengapa kalian berkata: bahwa setiap yang terealisasi dan terjadi mustahil untuk selalu tidak pernah ada? Dan ia walaupun terbatas dari sisi yang dekat dengan kita maka masa depan juga terbatas dalam hal wajib ini, dan sesungguhnya pembicaraan tentang kedua ujung yang lain.

Dan juga maka kejadian-kejadian masa lalu tidak ada setelah keberadaannya, maka ia sekarang tidak ada, sebagaimana kejadian-kejadian masa depan sekarang tidak ada, maka tidak ini yang ada dan tidak ini yang ada sekarang, dan keduanya memiliki wujud di selain waktu ini, yang itu di masa lalu, dan ini di masa depan, dan menjadi sesuatu masa lalu dan masa depan adalah perkara idhafi (relatif) dengan hubungan kepada apa yang diasumsikan terkemudian dari masa lalu dan terdahulu dari masa depan, jika tidak maka setiap masa lalu telah menjadi masa depan, dan setiap masa depan akan menjadi masa lalu, sebagaimana setiap masa sekarang telah menjadi masa depan, dan akan menjadi masa lalu.

Yang Keempat

Al-Amidi berkata: (Jalan keempat: bahwa jika ada apa yang tidak terbatas, maka tidak ada waktu yang diasumsikan kecuali ia terbatas pada waktu itu, dan berakhirnya apa yang tidak terbatas adalah mustahil).

Dia berkata: (Dan ini juga tidak tepat, karena berakhir dari salah satu ujung - yaitu yang akhir - dan jika pun lawan menyerahkannya, maka tidak mengwajibkan batas di ujung yang lain.

Kemudian diharuskan atasnya bilangan-bilangan hitung, dan kenikmatan ahli surga, dan siksa ahli neraka,

karena sesungguhnya walaupun terbatas dari sisi permulaan maka tidak terbatas secara kemungkinan di sisi masa depan).

Komentar Ibnu Taimiyah

Aku katakan: Cara ini dari jenis cara keenam yang disebutkan ar-Razi, yaitu bahwa: (Jika kejadian-kejadian masa lalu tidak terbatas maka keberadaan hari ini bergantung pada berlalunya apa yang tidak ada akhirnya, dan berlalunya apa yang tidak ada akhirnya adalah mustahil, dan yang bergantung pada yang mustahil adalah mustahil).

Dan telah dikritik oleh al-Armawi dengan apa yang dikritik olehnya dan yang lain, bahwa berlalunya apa yang tidak ada akhirnya adalah mustahil.

Adapun berlalunya apa yang tidak ada permulaannya maka di dalamnya ada perselisihan, dan itu dari jenis jawaban al-Amidi, karena berakhir yang diserahkan lawan adalah dari salah satu ujung tanpa yang lain, dan yang lain itu adalah permulaan.

Dan telah terdahulu itu.

Perkataan lain dari Al-Amidi

Kemudian Al-Amidi berkata: ("Yang lebih mendekati dalam masalah ini adalah mengatakan: Jika sebab-sebab dan akibat-akibat tidak terbatas, dan masing-masing adalah mungkin sesuai dengan asumsi yang dibuat.

Maka: bisa jadi berurutan, atau bisa jadi bersama-sama. Jika berurutan, maka dikatakan bahwa itu mustahil, karena tiga alasan.

Pertama: bahwa masing-masing didahului oleh ketiadaan, dan keseluruhan adalah kumpulan dari satuan-satuan, maka keseluruhan didahului oleh ketiadaan, dan setiap keseluruhan yang didahului oleh ketiadaan, maka keberadaannya memiliki permulaan yang berakhir padanya, dan segala yang keberadaannya memiliki permulaan yang berakhir padanya, maka pernyataan bahwa itu tidak terbatas adalah mustahil.

Kedua: bahwa masing-masing keberadaannya disyaratkan oleh sebabnya yang mendahuluinya, dan tidak akan ada sampai sebabnya ada, dan demikian juga pembahasan tentang sebabnya dalam kaitannya dengan sebabnya, dan seterusnya.

Jika dikatakan tidak ada batasnya, maka tidak mungkin menemukan syarat keberadaan, sehingga tidak ada keberadaan untuk satu pun darinya.

Ini seperti jika dikatakan: Saya tidak akan memberimu satu dirham kecuali sebelumnya ada dirham, maka ketika pemberian dirham disyaratkan dengan pemberian dirham sebelumnya, dan begitu juga pada pemberian setiap dirham yang diasumsikan tanpa batas, maka pemberian tersebut mustahil.

Ketiga: adalah bahwa pernyataan tentang urutan sebab dan akibat menyebabkan terjadinya pengaruh sebab setelah ketiadaannya terhadap akibatnya, dan pengaruh sesuatu yang tidak ada terhadap yang ada adalah mustahil.")

Dia berkata: ("Dan argumen-argumen ini tidak memiliki pembuktian.

Adapun yang pertama, maka tidak harus dari mendahului setiap satuan bahwa itu mendahului keseluruhan, karena hukum atas satuan-satuan tidak harus menjadi hukum atas keseluruhan sebagaimana telah diverifikasi sebelumnya.

Adapun yang kedua, itu hanya diperlukan jika apa yang bergantung padanya keberadaan, yaitu syarat dalam keberadaan, tidak ada, seperti dalam contoh yang disebutkan.

Adapun jika itu ada, maka tidak mengharuskan kemustahilan keberadaan yang disyaratkan.

Dan pernyataan bahwa syarat tidak ada adalah tempat perselisihan, maka klaim tentangnya tidak diterima tanpa bukti.

Adapun yang ketiga, itu juga hanya diperlukan jika makna urutan adalah keberadaan akibat setelah ketiadaan sebabnya, dan tidak demikian, tetapi maknanya: keberadaan akibat tertunda dari keberadaan sebabnya dengan tetapnya sebabnya ada sampai saat keberadaannya,

dan tetapnya keberadaannya setelah ketiadaan sebabnya, dan demikian juga pada setiap sebab dengan akibatnya, dan itu tidak mengharuskan pengaruh yang tidak ada terhadap yang ada, dan tidak bahwa sebab-sebab dan akibat-akibat ada bersama-sama, dan itu dapat dibayangkan pada sebab-sebab yang bekerja dengan pilihan.")

Dia berkata: ("Dan yang lebih mendekati dalam hal itu adalah mengatakan: Jika sebab-sebab dan akibat-akibat berurutan, maka masing-masing pasti terjadi (baru).

Dan dengan demikian maka tidak lepas dari: apakah dikatakan adanya sesuatu darinya pada azali (keabadian), atau tidak ada sesuatu darinya pada azali. Jika yang pertama itu mustahil, karena yang azali tidak didahului oleh ketiadaan.

Dan yang terjadi (baru) didahului oleh ketiadaan, maka jika sesuatu darinya ada pada azali, tentu didahului oleh ketiadaan karena keharusan bahwa ia terjadi (baru), dan bukan terjadi (baru) karena keharusan bahwa ia azali. Dan jika yang kedua, maka keseluruhan sebab-sebab dan akibat-akibat didahului oleh ketiadaan karena keharusan bahwa tidak ada sesuatu darinya pada azali, dan itu mengharuskan bahwa ia memiliki permulaan dan akhir yang tidak bergantung pada pendahuluan yang lain terhadapnya, dan itulah yang dituju.")

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya (Ibnu Taimiyah) berkata: Pendapat ini adalah pendapat ketiga yang disebutkan oleh Ar-Razi, di mana dia berkata: ("Apakah dikatakan: Terjadi pada azali sesuatu dari gerakan-gerakan ini, atau tidak terjadi, jika tidak terjadi pada azali sesuatu dari gerakan-gerakan ini, maka wajib bahwa keseluruhan gerakan-gerakan dan kejadian-kejadian ini memiliki permulaan dan awal, dan itulah yang dituju.

Dan jika terjadi pada azali sesuatu dari gerakan-gerakan ini, maka gerakan yang terjadi pada azali itu jika tidak didahului oleh yang lain, maka gerakan itu adalah awal dari gerakan-gerakan, dan itulah yang dituju, dan jika didahului oleh yang lain, maka harus bahwa yang pertama didahului oleh yang lain, dan itu mustahil.")

Abu Tsana' Al-Urmawi telah menentang pendapat ini dengan mengatakan bahwa ("Tidak ada dari gerakan-gerakan parsial yang bersifat azali, tetapi masing-masing adalah baru, dan yang abadi hanyalah gerakan universal dengan urutan individu-individu parsial, dan gerakan universal ini tidak didahului oleh yang lain, maka tidak harus bahwa semua gerakan parsial memiliki awal").

Penjelasan tentang penentangan ini - sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Amidi - adalah mengatakan: Perkataannya: ("Apakah dikatakan dengan adanya sesuatu darinya pada azali, atau tidak ada sesuatu darinya pada azali") jawabannya adalah: Tidak ada sesuatu secara spesifik yang ada pada azali, tetapi jenis tersebut terus berurutan, dan

dengan demikian terbantahlah apa yang dia sebutkan pada kedua perkiraan: Tentang yang pertama, dia berkata: Jika sesuatu darinya ada pada azali, maka itu didahului oleh ketiadaan sekaligus tidak didahului oleh ketiadaan, dan ini hanya diperlukan jika dikatakan dalam salah satu peristiwa berurutan: Bahwa itu abadi dan azali, dan ini tidak dikatakan oleh orang yang berakal.

Tentang perkiraan kedua: Perkataannya: ("Dan jika yang kedua, maka perkataan yang mengatakan: Sebab-sebab dan akibat-akibat yang berurutan atau peristiwa-peristiwa berurutan lainnya didahului oleh ketiadaan") hanya diperlukan jika dikatakan: Bahwa jenisnya tidak abadi dan tidak azali, dan ini adalah tempat perselisihan.

Hakikat masalahnya adalah bahwa perkataan yang mengatakan: ("Apakah dikatakan dengan adanya sesuatu darinya pada azali, atau tidak ada sesuatu darinya pada azali") artinya: Apakah sesuatu darinya abadi dan azali, atau tidak ada sesuatu darinya yang abadi dan azali.

Dan ungkapan ini mengandung kemungkinan, jika yang dimaksud adalah bahwa salah satu dari peristiwa-peristiwa berurutan itu abadi dan azali, maka ini tidak mereka katakan. Dan jika yang dimaksud adalah bahwa jenisnya terus terjadi satu demi satu, dan tidak ada awal bagi jenis tersebut, tetapi jenis tersebut abadi dan azali, maka inilah yang mereka katakan.

Dan dengan demikian, tidak mengharuskan dari penafian azali dari satu individu penafiannya dari jenis.

Hal itu karena makna azali bukanlah sesuatu yang memiliki permulaan terbatas sehingga dikatakan: Apakah ada sesuatu darinya pada permulaan yang terbatas itu? Tetapi makna azali adalah makna keabadian, dan artinya: Apa yang tidak memiliki permulaan keberadaannya, dan pikiran tidak dapat membayangkan batas kecuali ada sebelum batas itu, maka ketika seseorang berkata: ("Apakah ada sesuatu dari peristiwa-peristiwa ini pada azali") artinya adalah: Apakah darinya yang abadi tanpa permulaan bagi keberadaannya yang terus ada?

Dan yang menetapkan hal itu hanya mengatakan: Jenis tersebut terus ada satu demi satu, sebagaimana yang dikatakan oleh kaum muslimin dan mayoritas orang selain mereka tentang keabadian, mereka mengatakan: Bahwa jenis peristiwa terus terjadi satu demi satu, maka jika seseorang berkata: ("Peristiwa-peristiwa yang berlalu tidak abadi dan tidak pada apa yang terus ada, karena apakah ada sesuatu darinya pada keabadian, atau tidak ada sesuatu darinya pada keabadian, jika yang pertama, itu mustahil, karena yang abadi tidak berlalu, tetapi terus ada. Dan jika yang kedua, maka keseluruhan yang berlalu disusul oleh ketiadaan, dan apa yang disusul oleh ketiadaan bukanlah abadi, karena yang abadi adalah apa yang tidak disusul oleh ketiadaan, sebagaimana azali adalah apa yang tidak

didahului oleh ketiadaan") jawaban atas perkataan orang ini adalah dengan mengatakan: Yang abadi adalah jenis peristiwa-peristiwa yang berlalu, bukan satu per satu darinya.

Dan jenis tersebut tidak disusul oleh ketiadaan meskipun satuan-satuannya disusul oleh ketiadaan, sebagaimana Allah Ta'ala berfirman {Sesungguhnya ini benar-benar rezeki Kami yang tidak akan habis} (Shad: 54) dan Allah Ta'ala berfirman: {Buahnya tak henti-henti} (Ar-Ra'd: 35), maka yang kekal adalah jenis, dan demikian juga yang tidak habis adalah jenis.

Bukan setiap satu dari entitas-entitas rezeki dan makanan.

Perkataan lain dari Al-Amidi

Al-Amidi telah mengajukan pertanyaan pada dirinya dan menjawabnya, dia berkata: ("Perkataan kalian: Jika tidak ada sesuatu darinya pada azali maka ia memiliki awal dan permulaan, maka kami katakan: Tidak mengharuskan dari setiap satu dari sebab-sebab dan akibat-akibat tidak ada pada azali bahwa keseluruhan tidak azali, karena tidak mengharuskan dari hukum atas satuan-satuan bahwa itu menjadi hukum atas keseluruhan, tetapi boleh jadi setiap satu dari satuan-satuan keseluruhan tidak azali, dan keseluruhan azali, dalam arti urutan satuan-satuannya tanpa batas").

Dan dia berkata dalam jawaban atas hal ini: ("Kami katakan jika setiap satu dari satuan-satuan tidak ada pada azali, dan itu sebagian dari keseluruhan, maka tidak ada sebagian dari bagian-bagian keseluruhan yang ada pada azali, dan jika tidak ada sesuatu dari bagian-bagian yang ada pada azali, maka keseluruhan tidak ada pada azali karena tidak ada keberadaan keseluruhan tanpa keberadaan bagian-bagiannya").

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya berkata: Seseorang dapat bertanya: Pernyataannya bahwa "keseluruhan tidak dapat ada tanpa adanya bagian-bagiannya" - apakah maksudnya bagian-bagiannya ada bersamaan dengannya? Atau bagian-bagiannya ada meskipun secara berurutan?

Adapun yang pertama tidaklah benar, karena sesuatu yang dianggap berurutan tidak mungkin bagian-bagiannya ada bersamaan dengannya. Tidak ada keberadaan keseluruhan dalam satu waktu sehingga bagian-bagiannya dapat berkumpul bersamanya. Bahkan, keberadaan bagian-bagiannya - ketika berurutan dengan keseluruhannya - adalah menggabungkan dua hal yang bertentangan.

Jika maksudnya adalah keberadaan bagian-bagiannya apapun keadaannya, maka dikatakan padanya: Ini benar, dan yang tidak ada hanyalah keberadaan bagian-bagiannya di masa azali. Tidak semestinya dari ketiadaan salah satu

bagiannya yang kekal azali bahwa ia tidak ada. Jika keberadaan keseluruhan bergantung pada keberadaan bagian-bagiannya, maka keberadaan bagian-bagian yang berurutan itu mungkin.

Jika ia berkata: "Keberadaan jenis yang berurutan yang kekal azali abadi bergantung pada salah satu bagiannya yang kekal azali atau abadi", maka inilah yang menjadi pokok perselisihan.

Maka jelaslah bahwa jawaban ini mengandung kesalahan. Inti jawaban sebenarnya adalah bahwa keseluruhan harus dinilai sebagaimana bagian-bagiannya. Dia dan yang lainnya telah menjelaskan kerusakan jawaban ini, karena jika sebagian dari keseluruhan tidak azali, maka itu berarti menafikan keazalian dari individu-individu jenis tersebut. Penafian keazalian adalah kemunculan (baru), sehingga makna perkataan menjadi: Jika setiap individu atau bagian yang berurutan itu baru (hadits), maka jenis yang berurutan juga harus baru. Dan kerusakan perkataan ini telah diketahui.

Abu al-Hasan al-Amidi dan lainnya memasukkan premis ini - yakni larangan sebab-sebab yang berurutan - dalam membuktikan wajibul wujud, dan mereka tidak membutuhkannya. Premis ini dibangun di atas dua premis, salah satunya adalah bahwa sebab terkadang mendahului akibat. Dan dia menyebutkan dalam kitabnya yang berjudul "Daqa'iq al-Haqa'iq" kebalikan dari yang disebutkannya di

sini dalam kitabnya "Abkar al-Afkar", dan dia menyebutkan dalam pembuktian wajibul wujud metode yang telah dikutip darinya sebelumnya. Dia berkata: "Jika sebab-sebab dan akibat-akibat tidak terbatas, maka apakah berurutan atau bersamaan. Tidak boleh dikatakan yang pertama karena kita telah menjelaskan tidak mungkinnya pemisahan antara sebab dan akibat sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya."

Dan yang dia katakan sebelumnya adalah bahwa sebab atau pelaku tidak membutuhkan untuk menjadi sebab bagi akibatnya, begitu juga akibat menjadi akibat, kepada keterdahuluan ketiadaan. Karena apa yang dari akibat-akibat yang ada didahului oleh ketiadaan: apakah keberadaannya dengan penciptaan sebab pada saat keberadaannya, atau pada saat ketiadaannya. Tidak mungkin itu terjadi pada saat ketiadaannya, karena tidak mungkin berkumpulnya keberadaan dan ketiadaan. Maka tidak tersisa kecuali bahwa ia ada pada saat keberadaannya, bukan dalam arti bahwa ia diciptakan setelah keberadaannya, tetapi dalam arti bahwa keberadaan yang ditentukan baginya tidak terlepas dari sebab, bahkan bergantung padanya, dan tanpanya tidak akan ada. Dengan demikian perbedaan antara akibat yang keberadaannya didahului oleh ketiadaan atau tidak didahului oleh ketiadaan.

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya berkata: Argumentasi ini adalah argumentasi Ibnu Sina dan yang semisalnya, bahwa akibat ada bersamaan dengan sebab dalam waktu, dan ini adalah argumentasi yang rusak. Dan dengan asumsi kebenarannya, itu tidak bermanfaat bagi al-Amidi dalam konteks ini. Karena orang-orang memiliki tiga pendapat tentang kesertaan akibat dengan sebabnya dan perbuatan dengan pelakunya:

Pendapat-pendapat tentang Kesertaan Akibat dengan Sebabnya yang Kedua

Dikatakan: Efek harus menyertai pengaruhnya, sehingga efek tidak tertunda dari pengaruh dalam waktu, tidak mengikutinya dan tidak tertunda darinya. Ini adalah pendapat kaum Dahriyyah (materialis), yang mengatakan bahwa alam kekal dari penyebab yang kekal. Pendapat mereka adalah yang paling rusak dari ketiga pendapat dan yang paling besar kontradiksinya. Karena jika efek seperti itu, maka tidak ada yang akan terjadi di alam. Karena jika sebab yang sempurna mengharuskan kebersamaan akibatnya dengannya dalam waktu, dan Tuhan adalah sebab sempurna di masa azali - maka setiap akibat harus menyertainya, dan segala sesuatu selain-Nya adalah akibat bagi-Nya: baik dengan perantara maupun tanpa perantara, maka tidak ada yang akan terjadi di alam.

Selain itu, apa yang terjadi dari kejadian-kejadian setelah itu membutuhkan sebab sempurna yang

menyertainya, sehingga mengharuskan rangkaian sebab-sebab atau kesempurnaan sebab-sebab dan akibat-akibat dalam satu waktu.

Ini jelas-jelas batil menurut akal dan kesepakatan para ahli.

Dan jika diperkirakan bahwa Tuhan bukanlah sebab sempurna di masa azali, maka pendapat mereka batal.

Dikatakan pula: Bahkan, efek harus tertunda dari pengaruh yang sempurna, sebagaimana yang dikatakan oleh kebanyakan ahli kalam. Ini mengharuskan bahwa pengaruh menjadi pengaruh sempurna, setelah sebelumnya bukan pengaruh sempurna, tanpa sebab yang baru, atau bahwa kejadian-kejadian terjadi tanpa pengaruh sempurna, dan bahwa sesuatu yang mungkin ada keberadaannya lebih diutamakan daripada ketiadaannya tanpa faktor pengutama yang sempurna.

Ini adalah pendapat banyak ahli kalam, di antara mereka ada yang mengatakan: Yang berkuasa memilih salah satu dari dua hal yang mampu dilakukannya tanpa faktor pemilih.

Di antara mereka ada yang mengatakan: Pemilihan terjadi melalui kehendak yang kekal abadi.

Di antara kedua kelompok ini, ada yang mengatakan: Pemilihan terjadi karena lebih utama namun tidak wajib. Ini adalah pendapat Mahmud al-Khawarizmi dari kelompok

pertama, dan pendapat Muhammad bin al-Haitham al-Karami dan lainnya dari kelompok kedua. Karena kaum Karamiyah bersama Asy'ariyah dan Kullabiyah mengatakan: Faktor pemilih adalah kehendak yang kekal abadi, dan mereka mengatakan: Kehendak tidak mewajibkan yang dikehendaki.

Tetapi di antara mereka ada yang mengatakan: Sifat kehendak adalah memilih tanpa keutamaan pemilihan, bahkan dengan kesamaan dua perkara, sebagaimana dikatakan oleh Asy'ariyah. Dan di antara mereka ada yang mengatakan: Pemilihan karena keutamaan pemilihan, dan ini adalah pendapat Karamiyah.

Pendapat ketiga: Bahwa pengaruh yang sempurna mengharuskan keberadaan efeknya setelahnya, tidak bersamanya dalam waktu, dan tidak tertunda darinya, sebagaimana Allah berfirman: "Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan kepadanya: 'Jadilah', maka jadilah ia" (An-Nahl: 40). Berdasarkan hal ini, semua selain Allah harus baru (hadits), karena didahului oleh keberadaan pengaruh, waktunya bukan waktu pengaruh. Yang mampu dan berkehendak mengharuskan dengan adanya kemampuan dan kehendak adanya yang dikuasai dan dikehendaki. Kemampuan dan kehendak ada sebelum yang dikuasai dan dikehendaki, dan dengan adanya yang dikuasai

dan dikehendaki, keduanya mengharuskannya. Ini adalah pendapat kebanyakan ahli penetapan (ithbat).

Berdasarkan hal ini, harus dibedakan antara keberadaan sebab, pelaku, dan pengaruh ketika adanya efek dalam waktu - karena ini adalah keharusan - dan keberadaan sebab yang merupakan perbuatan dan pengaruh dalam waktu, karena inilah yang diikuti oleh objek dan akibat yang merupakan efek.

Ada di antara manusia yang membedakan antara pengaruh yang mampu dan memilih, dan pengaruh sebab yang mengharuskan. Mereka mengklaim bahwa yang pertama hanya terjadi dengan tertundanya efek, dan yang kedua hanya terjadi dengan bersamaannya efek dengan pengaruh. Ini juga keliru, karena bukti-bukti yang ada mewajibkan kesamaan jika diperkirakan bahwa pengaruh mungkin tidak mampu dan memilih, bagaimana jika itu tidak mungkin?

Dan kenyataan bahwa akibat dan objek tidak menjadi objek dan akibat kecuali setelah ketiadaannya adalah perkara yang pasti yang telah disepakati oleh umumnya para ahli dari golongan terdahulu dan kemudian. Semua mereka mengatakan: Apa yang menjadi akibat, mungkin ada dan mungkin tidak ada, tidak mungkin kecuali baru (hadits) yang didahului oleh ketiadaan.

Di antara yang mengatakan hal itu adalah Aristoteles dan pengikutnya, bahkan Ibnu Sina dan yang semisalnya menegaskan hal itu.

Tetapi Ibnu Sina kontradiktif dengan itu, dia mengklaim bahwa langit adalah kekal abadi, padahal ia mungkin ada dan mungkin tidak ada.

Ini bertentangan dengan apa yang dia tegaskan sendiri, dan yang ditegaskan oleh para imamnya dan semua ahli. Ini adalah salah satu hal yang dikritik oleh Ibnu Rusyd Al-Hafid terhadapnya, dan dijelaskan bahwa ini bertentangan dengan apa yang ditegaskan oleh Aristoteles dan semua filsuf lainnya, dan bahwa tidak ada yang mengatakan ini sebelumnya.

Aristoteles tidak membagi keberadaan menjadi wajib dan mungkin, dan tidak mengatakan bahwa Yang Pertama mewajibkan alam dengan zatnya. Ini adalah pendapat Ibnu Sina dan yang semisalnya. Pendapat ini - meskipun lebih dekat kepada kebenaran dengan kerusakannya dan kontradiksinya - bukanlah pendapat pendahulunya. Pendapat Aristoteles dan pengikutnya adalah bahwa Yang Pertama dibutuhkan oleh langit karena langit bergerak untuk menyerupai-Nya, bukan karena Yang Pertama adalah sebab pelaku baginya.

Hakikat pendapat Aristoteles dan pengikutnya: Bahwa apa yang wajib ada, ia membutuhkan selainnya, maka ia

menjadi tubuh yang tersusun yang membawa aksiden-aksiden. Menurut mereka, langit wajib dengan zatnya, dan demikianlah adanya, sebagaimana telah diuraikan pembicaraan mereka dan bantahan terhadap mereka di tempat lain. Dan telah dijelaskan kesalahan yang terjadi dalam penukilan mazhab-mazhab mereka, dan bahwa para pengikut mereka memperbaiki mazhab-mazhab mereka. Di antara mereka ada yang menjadikan Yang Pertama sebagai pembuat gerakan dengan perintah, dan ini bukan pendapat mereka, karena Yang Pertama menurut mereka tidak memiliki kesadaran tentang gerakan dan tidak memiliki kehendak. Langit bergerak menurut mereka untuk menyerupai-Nya, sehingga Dia menggerakkannya seperti gerakan imam terhadap makmumnya, atau yang dicintai terhadap yang mencintainya, bukan gerakan yang memerintah terhadap yang diperintah, sebagaimana yang diklaim oleh Ibnu Rusyd dan lainnya.

Di antara mereka ada yang mengatakan: Bahkan Dia adalah sebab pencipta dan pelaku bagi langit-langit, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Sina dan pengikutnya, dan ini juga bukan pendapat mereka.

Tetapi banyak dari para ulama belakangan ini tidak mengetahui dari mazhab-mazhab para filsuf kecuali apa yang disebutkan oleh Ibnu Sina dan pengikutnya, dan ini juga bukan pendapat mereka.

Tetapi banyak dari para ulama belakangan ini tidak mengetahui dari mazhab-mazhab para filsuf kecuali apa yang disebutkan oleh Ibnu Sina seperti Abu Hamid al-Ghazali, ar-Razi, al-Amidi dan lainnya. Mereka menyebutkan apa yang disebutkan oleh Ibnu Sina dari argumentasi-argumentasinya, sebagaimana disebutkan oleh al-Amidi di tempat ini, di mana dia berkata: "Sebab atau pelaku tidak membutuhkan dalam menjadi sebab kepada keterdahuluan ketiadaan, karena pengaruh sebab dalam akibat adalah pada saat keberadaan akibat."

Maka dikatakan kepada mereka: Tidak ada dalam hal ini yang menunjukkan bahwa akibat dapat berupa sesuatu yang kekal abadi yang tidak didahului oleh ketiadaan. Bahkan perkataan kalian: "Dengan demikian tidak ada perbedaan antara akibat yang keberadaannya didahului oleh ketiadaan atau tidak didahului" adalah klaim belaka.

Maka jelaslah bahwa apa yang disebutkan oleh al-Amidi dan lainnya tentang tidak mungkinnya pemisahan antara sebab dan akibat dalam waktu, dan keharusan kebersamaan mereka dalam waktu, adalah termasuk argumentasi yang paling lemah. Bahkan, apa yang dia sebutkan tidak menunjukkan kebolehan kebersamaan, apalagi menunjukkan keharusan kebersamaan. Puncak dari apa yang dia sebutkan adalah bahwa keterdahuluan ketiadaan bukanlah syarat dalam penciptaan sebab. Tidak semestinya dari tidak adanya syarat menyebabkan

keharusan kebersamaan, bahkan mungkin dikatakan kebolehan kebersamaan dan kebolehan keterlambatan.

Pada saat itu seseorang dapat berkata: Ini yang telah engkau sebutkan, meskipun batil, sebagaimana telah diuraikan di tempat lain, dan telah dijelaskan bahwa manusia dalam hal ini memiliki tiga pendapat:

Dikatakan: Boleh akibat menyertai sebab dalam waktu, sehingga efek menyertai pengaruh dalam waktu, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Sina dan pengikutnya.

Dikatakan pula: Bahkan efek harus tertunda dari pengaruh dan pengaruhnya, sebagaimana dikatakan oleh kebanyakan teolog (mutakallimin).

Dikatakan pula: Bahkan efek mengikuti pengaruh, tidak bersamanya dalam waktu, dan tidak tertunda darinya. Ini adalah yang benar, sebagaimana Allah berfirman: "Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan kepadanya: 'Jadilah', maka jadilah ia" (An-Nahl: 40). Karena itu dikatakan: "Aku menceraikan wanita maka dia tercerai", dan "Aku memerdekakan budak maka dia merdeka". Kemerdekaan dan perceraian terjadi setelah pemerdekaan dan perceraian, tidak bersamaan dengannya dan tidak tertunda darinya.

Dan telah dijelaskan bahwa siapa yang mengatakan efek menyertai pengaruh sebagaimana dikatakan oleh para

filsuf ini, maka itu mengharuskan bahwa tidak ada satupun kejadian yang memiliki pelaku, dan mengharuskan bahwa tidak ada sesuatu yang terjadi di alam. Dan siapa yang mengatakan tentang keterlambatan, maka pendapatnya mengharuskan bahwa pengaruh yang sempurna tidak mengharuskan efek, bahkan kejadian terjadi tanpa sebab yang baru. Ini telah diuraikan di tempat lain.

Yang dimaksud di sini adalah bahwa jawaban yang dia sebutkan diambil dari perkataan Ibnu Sina, dan meskipun rusak, puncaknya adalah bahwa akibat boleh menyertai keberadaan sebab, tidak harus didahului oleh ketiadaan dengan adanya sebab. Tidak ada dalam hal ini penjelasan bahwa tidak mungkin tertundanya keberadaannya dari keberadaan sebab.

Pembagian yang mungkin ada tiga: Entah dikatakan wajibnya kebersamaan, atau wajibnya keterlambatan, atau bolehnya kedua hal tersebut. Dan apa yang engkau sebutkan tidak menunjukkan satu pun dari itu. Kalaupun menunjukkan, ia hanya menunjukkan kebolehan kebersamaan, bukan kewajibannya. Dan engkau dalam apa yang engkau sebutkan di sana memperbolehkan tertundanya akibat, maka tidak ada pertentangan antara keduanya.

Karena puncak dari apa yang engkau sebutkan adalah bahwa pengaruh - yaitu: akibat yang merupakan ciptaan dan perbuatan - entah pengaruh-pengaruhnya kekal seperti

wajibul wujud, dan itu tidak menafikan bahwa pengaruh dengannya adalah penciptaan. Karena pelaku kejadian-kejadian ini, pengaruhnya pada mereka adalah pada saat keberadaan meskipun mereka baru (hadits). Jadi, kenyataan bahwa pengaruh pada mereka pada saat keberadaan mereka tidak menafikan keharusan mereka menjadi baru.

Dan perkataanmu: "Jika pengaruh pada mereka pada saat keberadaan mereka maka tidak ada perbedaan antara keberadaan mereka didahului oleh ketiadaan atau tidak didahului" adalah klaim belaka, karena kesamaan kedua keadaan.

Para ahli mengetahui - dengan keharusan akal mereka - bahwa pencipta pelaku tidak masuk akal menciptakan yang kekal abadi yang selalu ada. Yang masuk akal adalah penciptaan sesuatu yang tidak ada kemudian ada. Bahkan para ahli sepakat bahwa sesuatu yang mungkin, yang mungkin ada dan mungkin tidak ada, tidak mungkin kecuali baru setelah ketiadaannya, dan tidak mungkin kekal abadi.

Ini adalah salah satu hal yang disepakati oleh para filsuf dengan seluruh ahli, dan telah ditegaskan oleh Aristoteles dan semua pengikutnya, bahkan Ibnu Sina dan pengikutnya. Tetapi Ibnu Sina dan pengikutnya kontradiktif, mereka mengklaim di tempat lain bahwa sesuatu yang mungkin, yang mungkin ada dan tidak ada, dapat berupa sesuatu yang kekal abadi. Para filsuf sebelumnya - bahkan Al-Farabi - tidak mengklaim hal itu, dan tidak kontradiktif.

Kami telah menyampaikan pendapat mereka di tempat lain. Adapun premis kedua yang mereka gunakan untuk menetapkan ketidakmungkinan sebab-sebab yang berurutan, didasarkan pada ketidakmungkinan peristiwa-peristiwa yang tidak memiliki awal. Para filsuf tidak menyatakan hal itu, sehingga mereka tidak dapat menjadikannya sebagai premis dalam membuktikan keberadaan wujud yang wajib ada.

Sebenarnya, tidak perlu menggunakan premis tersebut, bahkan tidak perlu menggunakan metode ini untuk membuktikan keberadaan wujud yang wajib ada, sebagaimana telah kami jelaskan di tempat lain.

Meskipun mereka banyak berbicara tentang teori dan rasionalitas, serta mengagungkan ilmu ketuhanan sebagai ilmu yang tertinggi dan termulia, mereka tidak memahami maksud utamanya dengan benar. Bahkan, mereka tidak memahami apa yang sudah diketahui oleh kebanyakan manusia. Jika mereka mencoba membuktikannya, mereka memperpanjang jalan padahal bisa dipersingkat. Bahkan mereka menyebabkan keraguan pada hal-hal yang sebenarnya sudah diketahui manusia secara fitrah. Para rasul diutus untuk menyempurnakan dan meneguhkan fitrah, bukan untuk merusaknya atau mengubahnya.

Allah berfirman: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah di atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak

ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui, dengan kembali bertaubat kepada-Nya dan bertakwalah kepada-Nya serta dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah, yaitu orang-orang yang memecah-belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka." (Ar-Rum: 30-32)

Dalam Shahih Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah ra., dari Nabi ﷺ bersabda: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka kedua orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi, sebagaimana hewan melahirkan hewan yang sempurna. Apakah kalian melihat adanya cacat padanya?" Kemudian Abu Hurairah berkata: "Bacalah jika kalian mau: 'fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu.'" Mereka bertanya: "Wahai Rasulullah, bagaimana pendapatmu tentang anak-anak kaum musyrikin yang meninggal ketika masih kecil?" Beliau menjawab: "Allah lebih mengetahui apa yang akan mereka kerjakan."

Dalam Shahih Muslim dari Iyadh bin Himar ra., dari Nabi ﷺ bersabda: "Allah berfirman: 'Sesungguhnya Aku menciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan hanif (lurus), lalu setan memalingkan mereka, dan mengharamkan atas mereka apa yang Aku halalkan bagi mereka, serta

memerintahkan mereka untuk mempersekutukan-Ku dengan sesuatu yang tidak Aku turunkan keterangannya.'"

Pengakuan tentang adanya Pencipta Yang Maha Suci, dan pengakuan tentang adanya wujud yang wajib ada yang kekal abadi, adalah hal yang tertanam dalam fitrah dan menetap dalam hati. Bukti-bukti dan dalil-dalilnya sangat banyak, bukan di tempat ini dibahas. Kebanyakan metode yang mereka sebutkan, adakalanya mengandung cacat atau terlalu panjang dan melelahkan, dan yang dominan adalah yang pertama.

Ar-Razi membuktikan adanya Pencipta dengan lima metode yang semuanya didasarkan pada satu premis:

(Pertama) Penalaran dengan kebaruan zat-zat, seperti penalaran dengan kebaruan benda-benda yang didasarkan pada kebaruan sifat-sifat seperti gerak dan diam, serta ketidakmungkinan sesuatu yang tak terhingga. Ini adalah metode Mu'tazilah dan mereka yang sependapat dengan mereka dari kalangan Asy'ariyah seperti Abu al-Ma'ali - berdasarkan bahwa benda-benda alam ini baru, dan setiap yang baru memiliki pencipta.

Komentar Ibnu Taimiyah: Adapun premis pertama, telah jelas pembicaraan mereka tentangnya, dan bagaimana sebagian mereka saling bertentangan. Mereka terpaksa karena premis itu: ada yang mengingkari sifat-sifat Allah dan perbuatan-Nya yang ada pada-Nya, ada pula yang

mengingkari sebagian dari itu. Mereka mensyaratkan dalam penciptaan Allah terhadap alam hal-hal yang bertentangan dengan penciptaan alam itu sendiri, sehingga para penganut agama dan para filsuf bersama-sama mengkritik mereka.

Adapun yang kedua, lebih jelas dan lebih dikenal serta lebih nyata dalam akal sehingga tidak perlu penjelasan. Mereka membangunnya pada premis bahwa setiap yang baru adalah mungkin wujudnya, dan bahwa yang mungkin memerlukan pemberi pengaruh yang ada dalam wujudnya. Masing-masing dari kedua premis ini benar dalam dirinya sendiri, meskipun pernyataan bahwa yang baru memerlukan pembuat lebih jelas dan nyata dalam akal daripada pernyataan bahwa yang mungkin memerlukan pemberi pengaruh yang ada. Sehingga dengan penjelasan mereka untuk kedua premis tersebut, mereka telah memperpanjang dan memutar akal dengan putaran yang mempersulit akal untuk mengenal Allah dan mengakui keberadaan-Nya. Dan terkadang dalam putaran itu terdapat berbagai kerusakan yang menghalangi mereka dari tujuan yang dimaksud.

Mereka seperti yang dikatakan kepada sebagian orang: "Di mana telingamu?" Lalu dia mengangkat tangannya dan mengelilingi kepalanya, merentangkannya dan meregangannya, lalu berkata: "Ini telingaku." Padahal dia bisa menunjuknya dengan jalan yang lurus dan dekat, dan berkata: "Ini telingaku."

Dan ini seperti yang dikatakan: Dia berdiri bekerja selama beberapa hari dengan pemikirannya... dan setelah bersusah payah, dia menyamakan air dengan air. Ini serupa dengan apa yang disebutkan tentang Ya'qub bin Ishaq al-Kindi dalam apa yang diceritakan oleh al-Sirafi tentang perkataannya: "Ini termasuk dalam bab ketiadaan dari ketiadaan eksistensi, dan ketiadaan dari ketiadaan eksistensi adalah eksistensi itu sendiri." Maka bagaimana mungkin mereka menyebutkan dalam hal kebutuhan yang mungkin kepada Yang Wajib dengan sendirinya - dengan semua kejelasan dan penjelasannya, sebagaimana yang telah kami jelaskan di tempat lain - apa yang bertentangan dengan tujuan: dari pengajaran, penjelasan, dan penyusunan dalil-dalil dan bukti-bukti.

Dan kami telah membahas penjelasan yang berkaitan dengan masalah ini di tempat lain.

Yang Kedua

Ar-Razi berkata: "Pendekatan kedua: Berdalil dengan kemungkinan (imkan) benda-benda untuk membuktikan keberadaan Sang Pencipta, Maha Suci dan Maha Tinggi, dan ini adalah tumpuan para filsuf.

Mereka berkata: Benda-benda bersifat mungkin (mumkin), dan setiap yang mungkin pasti memerlukan sesuatu yang mempengaruhinya.

Adapun penjelasan tentang sifat kemungkinannya, itu melalui cara yang disebutkan dalam masalah keterciptaan (huduts), dan penjelasan bahwa yang mungkin itu pasti memerlukan sesuatu yang mempengaruhinya adalah melalui cara yang disebutkan di sini."

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya katakan: Cara ini adalah cara Ibnu Sina dan orang-orang sepertinya dari kalangan filsuf. Dan ini bukanlah cara Aristoteles dan para filsuf kuno.

Ibnu Sina kagum dengan cara ini dan berkata: "Dia telah membuktikan keberadaan Yang Wajib Ada (wajibul wujud) dari eksistensi itu sendiri, tanpa perlu berdalil dengan gerakan, sebagaimana yang dilakukan oleh para pendahulunya dari kalangan filsuf."

Tidak diragukan bahwa caranya membuktikan adanya eksistensi yang wajib, tetapi tidak membuktikan bahwa eksistensi itu berbeda dari langit-langit (aflak) kecuali dengan penjelasan tentang kemungkinan benda-benda, sebagaimana yang disebutkan Ar-Razi dari mereka.

Dan kemungkinan benda-benda ini dibangun di atas konsep tauhid mereka yang didasarkan pada penafian sifat-sifat Allah Ta'ala, sebagaimana telah diingatkan sebelumnya.

Dan ini termasuk perkataan yang paling rusak, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain.

Dan dari cara mereka inilah, orang-orang yang menyatakan kesatuan wujud (wahdat al-wujud) dan orang-orang atheis lainnya yang menyatakan penyatuan (hulul) dan persatuan (ittihad), seperti penulis Fushush dan orang-orang sepertinya yang hakikat perkataan mereka adalah: penolakan total terhadap Sang Pencipta, dan pernyataan yang sesuai dengan perkataan kaum materialis naturalis tanpa ketuhanan.

Yang Ketiga

Dia berkata: "Pendekatan ketiga: Berdalil dengan kemungkinan sifat-sifat untuk membuktikan keberadaan Sang Pencipta, baik benda-benda itu wajib dan qadim, atau mungkin dan baru."

Dia berkata: "Penjelasannya adalah bahwa dikatakan: Kekhususan setiap benda dengan sifat-sifat yang dimilikinya: bisa jadi karena kebendaannya, atau karena sesuatu yang menjadi keadaan dalam kebendaan, atau karena sesuatu yang menjadi tempat baginya, atau karena sesuatu yang bukan keadaan di dalamnya dan bukan tempat baginya.

Dan bagian terakhir ini: bisa jadi merupakan benda atau bersifat kebendaan, atau bukan benda dan bukan pula bersifat kebendaan. Dan semua bagian ini batal kecuali bagian terakhir dengan apa yang telah dijelaskan dalam pembuktian pendekatan pertama dalam masalah penciptaan alam."

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya katakan: Dan ini adalah pernyataan tentang kesamaan benda-benda dan bahwa pengkhususan sebagian benda dengan sifat-sifat tertentu - tidak dengan yang lain - memerlukan pengkhusus. Dan pernyataan tentang kesamaan benda-benda ini sangat rusak, dan Ar-Razi sendiri telah menjelaskan kebatilan hal itu di tempat lain.

Dan ini yang dia rujuk tidak ada di dalamnya kecuali bahwa benda tidak bisa memiliki kekhususan dengan ruang secara wajib, tetapi secara boleh. Dan dengan asumsi bahwa ini benar dalam hal ruang, tidak mengharuskan hal yang sama dalam sifat-sifat lainnya.

Dan apa yang dia sebutkan sebagai dalil tidaklah benar, karena dia berkata: "Kekhususannya dengan itu jika bersifat wajib": maka bisa jadi kewajiban itu untuk kebendaan itu sendiri, atau untuk sesuatu yang ada pada kebendaan, atau untuk sesuatu yang terjadi pada kebendaan, atau untuk sesuatu yang tidak terjadi padanya dan tidak pula menjadi tempatnya.

Yang pertama mewajibkan kesamaan tubuh-tubuh dalam sifat tersebut, meskipun karena faktor eksternal: entah itu mustahil hilang, yaitu yang melekat, atau mungkin hilang, yaitu yang sementara, karena 'aradh' dalam istilah mereka lebih umum dari 'aradh'. Jika mustahil hilang: jika kemustahilan itu karena sifat kejisiman itu sendiri, maka

kembali pada masalah pertama, dan jika karena selainnya akan mengarah pada rangkaian tak berujung, dan jika karena objek kejisiman maka tidak benar, karena yang dipahami dari kejisiman adalah perluasan dalam berbagai arah, jika berada dalam suatu tempat maka tempat itu harus meluas ke berbagai arah, sehingga tempat kejisiman adalah jisim (tubuh), karena jika tidak meluas ke berbagai arah maka tidak memiliki kekhususan dengan ruang, maka tidak dapat dibayangkan adanya tubuh yang khusus dengan ruang dalam tempat yang tidak khusus dengan ruang. Jika tempatnya meluas ke berbagai arah maka ia adalah tubuh, dan dengan demikian perkataan tentang kekhususannya dengan keadaan itu sama seperti perkataan tentang ruang, tidak boleh bagi kejisiman atau kelaziman-kelazimannya, tetapi untuk sesuatu yang sementara yang mungkin hilang, sehingga ruang itu mungkin hilang, dan itulah yang dimaksud.

Saya katakan: Seseorang dapat mengatakan: Dalil ini dibangun atas kesamaan tubuh-tubuh, dan kebanyakan orang berakal menentangnya, dan ar-Razi telah menetapkan di tempat lain bahwa tubuh-tubuh itu berbeda-beda, bukan serupa. Ini juga dibangun atas pembahasan tentang bentuk dan materi, dan sebagainya yang bukan tempat untuk menjelaskan pembahasan di sini, tetapi kesalahannya dapat dibuktikan dengan menunjukkan tempat penolakan dalam premis-premisnya.

Perkataannya: "Jika kemustahilan itu untuk selain kejisiman akan mengarah pada rangkaian tak berujung" ditolak, karena jika tubuh-tubuh memiliki kesamaan dalam nama kejisiman, dan sebagiannya memiliki kekhususan dengan sifat-sifat lain, maka tidak wajib adanya rangkaian tak berujung dalam hal itu, seperti pada hal-hal lain yang memiliki kesamaan dalam sesuatu dan berbeda dalam hal lain. Jika ukuran-ukuran dan hewan-hewan memiliki kesamaan dalam nama ukuran dan kehewanan, dan sebagiannya memiliki kekhususan dari yang lain dengan sesuatu yang lain yang melekat padanya, tidak lazim adanya rangkaian tak berujung, baik dikatakan bahwa tubuh-tubuh itu serupa atau berbeda. Jika dikatakan berbeda, maka zat masing-masing disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya yang tidak ditemukan pada yang lain, seperti hakikat-hakikat yang berbeda lainnya. Dan jika dikatakan serupa seperti kesamaan individu-individu dalam satu jenis, maka yang mewajibkan keberadaan setiap individu dari individu-individu tersebut adalah yang mewajibkan sifat-sifat yang melekat padanya, sifat-sifat yang melekat padanya tidak membutuhkan penyebab selain penyebab zatnya. Hal ini telah dijelaskan di tempat lain, dan di dalamnya dijelaskan kesalahan yang dikatakan oleh para ahli logika: bahwa perbedaan individu-individu dalam satu jenis hanyalah karena materi yang menerima, dan sebagainya, karena mereka membangunnya atas dasar bahwa hakikat yang ada di luar memiliki sebab selain sebab keberadaannya,

dan ini adalah kesalahan yang tidak diragukan oleh orang yang memahaminya, meskipun kita tidak perlu hal itu di sini.

Tetapi kita katakan: Hanya karena dua hal memiliki kesamaan dalam hal masing-masing adalah tubuh atau mengambil ruang atau disifati atau berukuran atau lainnya, tidak mencegah salah satunya memiliki kekhususan dengan sifat-sifat yang melekat padanya. Dan tidaklah jika kekhususannya dengan ruang membutuhkan sebab selain kejisiman yang sama harus ada pengkhusus lain untuk pengkhusus itu, tetapi yang disaksikan adalah sebaliknya, karena kekhususan tubuh-tubuh yang disaksikan dengan ruang-ruangnya bukan karena kejisiman yang sama, tetapi karena sesuatu yang mengkhususkannya, yang merupakan kelaziman-kelazimannya, dalam arti bahwa yang menuntut zatnya adalah yang menuntut kelaziman tersebut.

Dan juga, perkataannya: "Jika kemustahilan itu untuk objek kejisiman maka itu mustahil" ditolak. Dan perkataannya: "Karena yang dipahami dari kejisiman adalah perluasan dalam arah-arah, maka tempatnya harus memiliki perluasan dalam arah-arah." Dikatakan kepadanya: Tempat perluasan dalam arah-arah adalah yang meluas dalam arah-arah, sebagaimana tempat pengambilan ruang adalah yang mengambil ruang, dan tempat panjang, lebar, dan dalam adalah yang panjang, lebar, dan dalam, dan tempat ukuran adalah yang berukuran, dan demikian juga tempat kehitaman dan keputihan adalah yang hitam dan yang putih.

Dan ini berlaku untuk segala yang dideskripsikan dengan sifat, maka tempat sifat adalah yang disifati. Begitu juga semua nama masdar (kata benda yang diturunkan dari kata kerja) dan aksiden lainnya, tempatnya adalah benda-benda yang berdiri sendiri. Jika jasmaniah adalah perpanjangan dalam arah-arah yang merupakan panjang, lebar, dan kedalaman misalnya, maka tempatnya adalah sesuatu yang memanjang dalam arah-arah yaitu yang panjang, lebar, dan dalam. Pada saat itu, tempatnya memiliki kekhususan dalam ruang, dan benda yang menjadi subjek jasmaniah yang merupakan tempatnya yang memanjang dalam arah-arah itulah yang menuntut kekhususannya dengan sifat-sifat yang harus dimilikinya, dan itu mengharuskan hal tersebut, sebagaimana mengharuskan perpanjangan dalam arah-arah.

Jadi, genus tubuh mengharuskan genus perpanjangan dan genus aksiden dan sifat. Tubuh tertentu mengharuskan perpanjangan tertentu dalam arah-arah tertentu, dan mengharuskan sifat-sifat tertentu yang dikatakan melekat padanya, sehingga ketika ketiadaan hal-hal yang melekat itu dibayangkan, maka hakikatnya bisa batal. Jadi yang mewajibkan hal-hal itu adalah yang mewajibkan hakikatnya, dan ini berlaku untuk semua deskripsi yang mengharuskan sifat-sifatnya, seperti kehewanan dan kemampuan berbicara bagi manusia, dan juga pertumbuhan dan nutrisi bagi hewan dan tumbuhan misalnya.

Karena kondisi tumbuhan yang tumbuh dan mendapat nutrisi adalah sifat yang melekat padanya, bukan karena keumuman bahwa ia adalah tubuh, dan bukan karena sebab selain hakikatnya yang khusus baginya, tetapi hakikatnya mengharuskan pertumbuhan dan nutrisinya. Sifat-sifat ini lebih dekat untuk menjadi bagian dari hakikatnya daripada perpanjangan dalam arah-arah, meskipun itu juga melekat padanya.

Kita tahu bahwa api, salju, tanah, roti, manusia, matahari, cakrawala, dan sebagainya, semuanya berbagi dalam hal bahwa mereka menempati ruang dan memanjang dalam arah-arah, sebagaimana mereka berbagi dalam hal bahwa mereka disifati dengan sifat-sifat yang melekat pada mereka, dan dalam hal bahwa mereka membawa sifat-sifat tersebut. Dan apa yang membedakan dan memisahkan satu sama lain lebih besar daripada apa yang mereka bagikan bersama. Jadi, sifat-sifat yang membedakan di antara mereka yang mewajibkan perbedaan mereka dan perbedaan satu sama lain lebih besar daripada apa yang mewajibkan kesamaan mereka dan hubungan satu sama lain.

Siapa yang mengatakan tentang kesamaan substansi dan tubuh mengatakan: Hakikat adalah apa yang mereka bagikan bersama dari penempatan ruang dan ukuran serta konsekuensinya, dan sifat-sifat lainnya adalah aksidental baginya, membutuhkan sebab selain esensi.

Dan siapa yang mengatakan tentang perbedaannya mengatakan: Tetapi ukuran untuk tubuh dan penempatan ruang untuk yang menempati ruang, seperti yang disifati untuk sifat, dan warna untuk yang berwarna, dan aksiden untuk aksiden, dan berdiri sendiri untuk yang berdiri sendiri, dan sebagainya. Dan diketahui bahwa ketika dua benda ada sama-sama dalam hal bahwa ini berdiri sendiri dan itu berdiri sendiri: salah satunya tidak menjadi contoh bagi yang lain, dan ketika mereka sama-sama dalam hal bahwa ini adalah warna dan itu adalah warna, dan ini adalah rasa dan itu adalah rasa, dan ini adalah aksiden dan itu adalah aksiden: salah satunya tidak menjadi contoh bagi yang lain. Dan ketika mereka sama-sama dalam hal bahwa ini memiliki ukuran dan itu memiliki ukuran, dan ini memiliki ruang dan tempat dan itu memiliki ruang dan tempat: lebih utama bahwa ini tidak mewajibkan kesamaan mereka, karena sifat bagi yang disifati lebih masuk ke dalam hakikatnya daripada ukuran bagi yang diukur, dan tempat bagi yang berada di tempat, dan ruang bagi yang berada di ruang. Jadi jika kesamaan mereka dalam apa yang lebih masuk ke dalam hakikat tidak mewajibkan kesamaan, maka kesamaan mereka dalam apa yang kurang dari itu lebih utama tidak mewajibkan kesamaan.

Pembicaraan tentang hal-hal ini dibahas secara rinci di tempat lain.

Dan maksud di sini: Peringatan tentang kumpulan apa yang mereka tetapkan tentang adanya Pencipta.

Yang Keempat: Al-Razi berkata: "Jalan keempat adalah berargumen dengan adanya sifat-sifat dan aksiden untuk membuktikan keberadaan Pencipta Yang Maha Tinggi, seperti perubahan sperma yang bagian-bagiannya serupa menjadi manusia. Jika kombinasi itu adalah aksiden yang baru terjadi, dan hamba tidak mampu melakukannya, maka harus ada pelaku lain. Kemudian siapa yang mengklaim pengetahuan bahwa kebutuhan yang baru terjadi kepada pelaku adalah keharusan, mengklaim keharusan di sini, dan siapa yang berargumen tentang itu dengan kemungkinan atau analogi pada terciptanya esensi, demikian juga dia berkata tentang terciptanya sifat-sifat."

Dia berkata: "Perbedaan antara berargumen dengan kemungkinan sifat-sifat dan berargumen dengan terciptanya sifat-sifat adalah bahwa yang pertama menuntut bahwa pelaku bukan tubuh, dan yang kedua tidak menuntut itu."

Komentar Ibnu Taimiyah: Saya berkata: Metode ini adalah bagian dari metode yang disebutkan dalam Al-Quran dan yang dibawa oleh para rasul, dan yang dianut oleh para pendahulu umat dan imamnya serta mayoritas orang berakal dari umat manusia. Allah Subhanahu menyebutkan dalam ayat-ayat-Nya apa yang Dia ciptakan di dunia dari awan, hujan, tumbuhan, hewan, dan peristiwa lainnya, dan

menyebutkan dalam ayat-ayat-Nya penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, dan sebagainya.

Namun, mereka yang menetapkan atom (jawhar) tunggal dari kalangan Mu'tazilah dan yang sependapat dengan mereka dari kalangan Asy'ariyah dan lainnya menyebut ini sebagai argumen dengan terciptanya sifat-sifat, berdasarkan bahwa peristiwa-peristiwa yang terlihat ini tidak menciptakan esensinya, tetapi substansi dan tubuh yang ada sebelumnya tidak berhenti sejak saat terciptanya dengan perkiraan peristiwa-peristiwanya, dan terus ada, dan hanya sifat-sifatnya yang berubah dengan perkiraan terciptanya seperti perubahan sifat-sifat tubuh ketika bergerak setelah diam, dan seperti perubahan warna-warnanya, dan seperti perubahan bentuk-bentuknya.

Dan ini adalah hal yang ditolak oleh mayoritas orang berakal dari kalangan Muslim dan lainnya.

Hakikat perkataan kaum Jahmiyah, Mu'tazilah, dan mereka yang sependapat dari kalangan Asy'ariyah dan lainnya adalah: Bahwa Tuhan tetap kosong tidak melakukan apapun dan tidak berbicara dengan kehendak dan kuasa-Nya, kemudian Dia menciptakan substansi-substansi tanpa perbuatan yang ada pada-Nya. Setelah itu, Dia tidak menciptakan apa pun lagi, melainkan hanya menciptakan sifat-sifat yang ada padanya. Mereka mengklaim bahwa ini adalah pendapat para penganut agama: para nabi dan pengikut mereka. Dan di antara mereka dan para filsuf dalam

hal ini terdapat perselisihan di mana kedua kelompok tersebut melakukan kesalahan.

Para filsuf menetapkan adanya materi dan bentuk, dan menjadikan materi dan bentuk sebagai dua substansi, sedangkan mereka (Jahmiyah, Mu'tazilah, dll.) mengatakan: Bentuk hanyalah aksiden yang ada pada tubuh.

Yang benar adalah: Bahwa materi dan bentuk adalah istilah yang digunakan untuk beberapa makna, seperti materi dan bentuk dalam konteks buatan, alamiah, universal, dan primer.

Yang pertama: Seperti perak ketika dijadikan dirham, cincin, dan batangan; kayu ketika dibuat menjadi kursi; batu bata dan batu ketika dijadikan rumah; benang ketika ditenun menjadi pakaian; dan sejenisnya.

Tidak diragukan bahwa materi di sini yang mereka sebut hayula (substansi dasar) adalah benda-benda yang berdiri sendiri, dan bentuk adalah aksiden yang ada padanya. Jadi perubahan perak dari satu bentuk ke bentuk lain adalah perubahan dari satu model ke model lain, meskipun hakikatnya tidak berubah sama sekali.

Dari sini terlihat kesalahan perkataan yang mengatakan: Barangsiapa yang menetapkan kebutuhan sesuatu yang baru terhadap pelaku (pencipta) dengan menganalogikan pada terciptanya esensi-esensi, dia berkata seperti itu di sini juga.

Ini adalah metode Abu Ali dan Abu Hasyim serta yang sependapat dengan mereka.

Maka dikatakan: Mereka hanya menganalogikan pada kebutuhan tulisan terhadap penulis, bangunan terhadap pembangun, dan sejenisnya.

Dan diketahui bahwa pembangun dan penulis tidak menciptakan tubuh, tetapi hanya menciptakan dalam tubuh-tubuh susunan khusus, dan itu adalah aksiden dari aksiden-aksiden.

Bagaimana bisa menjadikan hal seperti ini sebagai pencipta esensi-esensi, dan menjadikan yang menciptakan manusia dari sperma, dan pohon dari biji, hanya menciptakan sifat-sifat? Tetapi kaum Mu'tazilah tidak mengatakan: Bahwa tubuh menciptakan tubuh, tetapi menciptakan aksiden.

Yang kedua: Dari makna materi dan bentuk adalah: yang alami, yaitu bentuk hewan, tumbuhan, mineral, dan sejenisnya. Jika yang dimaksud dengan bentuk dalam hal ini adalah bentuk yang dimilikinya, maka itu adalah aksiden yang ada pada tubuh, dan ini bukan yang dimaksud oleh para filsuf.

Dan jika yang dimaksud dengan bentuk adalah tubuh yang berbentuk itu sendiri, maka tidak diragukan bahwa itu adalah substansi yang dapat dirasakan yang berdiri sendiri.

Dan siapa yang mengatakan: "Ini adalah aksiden yang ada pada substansi" dari ahli kalam, maka dia telah melakukan kesalahan. Pada saat itu, filsuf mengatakan: Bentuk ini ada pada materi dan hayula. Jika yang dimaksud dengan itu adalah apa yang manusia diciptakan darinya seperti air mani - dan dia tidak bermaksud demikian - maka tidak diragukan bahwa itu adalah tubuh lain yang rusak dan berubah, dan itu tidak ada sekarang, tetapi itu adalah bentuk, dan ini adalah bentuk, dan Allah Ta'ala menciptakan salah satunya dari yang lain.

Dan jika yang dimaksud adalah bahwa ada substansi tersendiri selain tubuh yang terlihat ini yang merupakan bentuk, dan bahwa tubuh yang terlihat ini - yang merupakan bentuk - ada pada substansi akal tersebut, maka ini adalah salah satu khayalan mereka yang rusak.

Dari sini kamu mengetahui perkataan mereka tentang hayula universal, di mana mereka mengklaim bahwa di antara tubuh-tubuh alam ada substansi yang berdiri sendiri, yang sama di semua tubuh.

Dan siapa yang memahami hal-hal dan mengetahui apa yang dia katakan, tahu bahwa tidak ada ukuran yang sama yang ada di luar secara mutlak antara tubuh tertentu ini dan tubuh tertentu itu, tetapi masing-masing berbeda dari yang lain dengan dirinya sendiri yang mencakup esensi dan sifat-sifatnya. Tetapi mereka sama dalam hal ukuran dan lainnya, dari hukum-hukum yang melekat pada tubuh-

tubuh. Dan dia tahu bahwa sambungan tubuh setelah terpisah adalah jenis dari perpecahan, dan perpecahan dan perkumpulan adalah di antara aksiden-aksiden yang tubuh disifati dengannya. Jadi, sambungan dan pemisahan adalah dua aksiden, dan yang menerima keduanya adalah tubuh itu sendiri yang kadang-kadang tersambung dan kadang-kadang terpisah, sebagaimana kadang-kadang berkumpul dan kadang-kadang terpisah, dan kadang-kadang bergerak dan kadang-kadang diam.

Dan ini dijelaskan di tempat lain.

Kelima

Ar-Razi berkata: (Metode kelima - yang sebenarnya kembali kepada empat metode sebelumnya - adalah mengambil dalil dari kesempurnaan dan keteraturan yang ada di alam semesta untuk membuktikan ilmu sang Pencipta, dan apa yang menunjukkan ilmu sang Pencipta juga lebih utama dalam menunjukkan zat-Nya).

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya katakan: Yang dimaksudkan di sini adalah untuk mengingatkan bahwa apa yang dibawa oleh Rasulullah ﷺ adalah kebenaran yang sesuai dengan akal yang jernih, dan bahwa apa yang dijelaskannya dari ayat-ayat, dalil-dalil, dan bukti-bukti akal dalam menetapkan adanya Sang Pencipta, mengetahui sifat-sifat dan perbuatan-Nya adalah di atas batas kemampuan akal, dan bahwa yang terbaik dari apa

yang dimiliki oleh para ahli dari kalangan terdahulu dan yang kemudian dari para filsuf dan teolog hanyalah sebagian dari apa yang ada di dalamnya, tetapi mereka mencampurkan yang benar dengan yang batil, sehingga mereka tidak menyampaikannya sebagaimana mestinya. Seperti metode pengambilan dalil dengan peristiwa-peristiwa baru untuk menetapkan adanya Sang Pencipta adalah metode fitrah yang jelas, dan ini adalah yang terbaik yang mereka miliki, bahkan tidak ada metode yang benar selain itu pada mereka, tetapi mereka memasukkan ke dalamnya kebingungan dan kerusakan yang diketahui oleh para ahli penelitian dan kritik yang telah Allah berikan petunjuk dan ketepatan.

Pembahasan tentang masalah-masalah ini telah diuraikan secara panjang lebar di tempat lain. Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang: Pasal

Adapun apa yang mereka bicarakan tentang keberadaan wajibul wujud dan kebingungan mereka tentang hal ini, apakah keberadaan-Nya adalah hakikat atau tambahan dari hakikat-Nya? Dan dalam sifat-sifat dan perbuatan-Nya? Ini adalah lautan yang luas yang telah kami uraikan di tempat lain.

Ar-Razi telah mengakui kebingungannya dalam masalah-masalah zat, sifat, dan perbuatan. Terkadang dia mengatakan pendapat ini dan terkadang mengatakan pendapat itu. Al-Amidi juga ragu dalam masalah-masalah keberadaan, zat, dan sejenisnya, meskipun dia tidak

menyebutkan dalil apapun untuk menetapkan wajibul wujud sama sekali. Dia mengira bahwa metode-metode yang disebutkan kembali kepada pengambilan dalil dengan kemungkinan atas penyebab yang mewajibkan. Maka dia tidak menempuh dalam menetapkan wajibul wujud kecuali metode ini yang merupakan metode Ibnu Sina. Namun Ibnu Sina dan para pengikutnya telah merumuskannya dengan lebih baik daripada perumusan Al-Amidi. Mereka menetapkan wajibul wujud dengan bukti akal yang tidak diragukan, tetapi mereka berhujjah atas perbedaannya dari wujud-wujud yang dirasakan dengan metode mereka yang dibangun atas penafian sifat-sifat, dan ini adalah batil.

Perkataan Al-Amidi dalam Al-Abkar dalam Menetapkan Wajibul Wujud

Adapun Al-Amidi, dia sama sekali tidak menetapkan wajibul wujud, tetapi dia berkata dalam kitab Abkar Al-Afkar dalam masalah terbesar dari kitab yaitu masalah menetapkan wajibul wujud: "Mazhab ahli kebenaran dari kalangan yang berpegang pada syariat dan golongan-golongan teolog adalah menetapkan kewajiban adanya keberadaan-Nya karena zat-Nya, bukan karena yang lainnya, dan segala sesuatu selain-Nya bergantung dalam keberadaannya kepada-Nya, berbeda dengan golongan aneh dari Batiniyah."

Dasar argumentasi atas hal itu adalah apa yang kita saksikan dari wujud-wujud nyata dan yang kita yakini dari perkara-perkara yang dirasakan. Ini adakalanya wajib dengan sendirinya atau tidak wajib dengan sendirinya. Jika yang pertama, maka itulah yang dicari. Jika yang kedua, maka setiap yang ada yang tidak wajib dengan sendirinya adalah mungkin adanya dengan sendirinya, karena jika ia mustahil dengan sendirinya maka ia tidak akan ada. Dan jika ia mungkin, maka ada dan tidak ada adalah keduanya boleh baginya pada saat itu. Maka adakalanya ia dalam keberadaannya membutuhkan kepada yang menguatkan atau tidak membutuhkan kepadanya. Jika ia tidak membutuhkan kepada yang menguatkan, maka telah terjadi penguatan salah satu dari dua yang boleh tanpa penguat, dan ini mustahil.

Jika ia membutuhkan kepada penguat, maka penguat itu adakalanya wajib dengan sendirinya atau karena yang lainnya. Jika yang pertama, maka itulah yang dicari. Jika yang kedua, maka yang lain itu adakalanya disebabkan oleh akibatnya atau oleh yang lainnya. Jika yang pertama, maka harus setiap satu dari keduanya menjadi pembentuk bagi yang lainnya, dan harus dari itu bahwa setiap satu dari keduanya adalah pembentuk bagi pembentuk dirinya sendiri, sehingga setiap dari keduanya adalah pembentuk bagi dirinya sendiri karena pembentuk dari pembentuk adalah pembentuk, dan itu mengharuskan menjadikan

setiap satu dari dua yang mungkin terbentuk dengan sendirinya, padahal yang terbentuk dengan sendirinya tidak mungkin menjadi mungkin adanya, dan ini bertentangan dengan asumsi.

Dan karena pembentukan adalah hubungan antara pembentuk dan yang dibentuk, maka itu menuntut perbedaan di antara keduanya, dan tidak ada perbedaan antara sesuatu dan dirinya sendiri. Dan jika yang kedua: yaitu bahwa yang lain itu disebabkan oleh yang lainnya, maka pembicaraan tentang yang lain itu sama seperti pembicaraan tentang yang pertama. Pada saat itu, adakalanya perkara berhenti pada suatu wujud yang merupakan asal dari segala wujud yang tidak membutuhkan dalam keberadaannya kepada yang lainnya, atau perkara terus berlanjut tanpa akhir. Jika yang pertama, maka itulah yang dicari, dan jika yang kedua, maka itu mustahil.

Kemudian dia (Al-Amidi) menyebutkan dalil-dalil terdahulu tentang pembatalan rangkaian tak terhingga dan menjelaskan kerusakan seluruhnya seperti yang telah disebutkan dalam penukilan perkataannya, dan dia memilih hujjah yang disebutkan darinya yang telah kami nukil. Dia berkata: "Jika sebab-sebab dan akibat-akibat yang diandaikan ada secara bersamaan, maka tidak tersembunyi bahwa pandangan terhadap keseluruhan berbeda dengan pandangan terhadap setiap satuan dari bagian-bagiannya, karena hakikat keseluruhan berbeda dengan hakikat setiap

satuan dari bagian-bagian tersebut. Pada saat itu, keseluruhan itu ada, dan ia adakalanya wajib dengan sendirinya atau mungkin. Tidak boleh jika ia wajib, karena jika demikian maka satuan-satuannya tidak akan mungkin, padahal telah dikatakan bahwa satuan-satuan itu mungkin sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Jika keseluruhan itu wajib, maka itu - dengan kemustahilannya - adalah apa yang dicari. Dan jika keseluruhan itu mungkin, maka ia pasti membutuhkan penentu, dan penentu itu adakalanya termasuk di dalamnya atau di luar darinya.

Tidak boleh dikatakan yang pertama, karena penentu keseluruhan adalah penentu bagi satuan-satuannya, yang berarti ia menjadi penentu bagi dirinya sendiri karena ia termasuk dalam satuan-satuan tersebut, dan dengan demikian ia keluar dari kemungkinannya, ini bertentangan dengan asumsi. Dan jika ia menjadi penentu bagi sebabnya karena ia termasuk dari satuan-satuan tersebut, maka di dalamnya terdapat penjadikan sebab menjadi akibat dan akibat menjadi sebab, ini adalah lingkaran (argumen melingkar) yang mustahil.

Jika penentu itu berada di luar keseluruhan, maka ia adakalanya mungkin atau wajib. Jika ia mungkin, maka ia termasuk dalam keseluruhan, dan ini bertentangan dengan asumsi. Maka tidak tersisa kecuali bahwa ia wajib dengan sendirinya, dan itulah yang dicari."

Saya (Ibnu Taimiyah) berkata: Inilah metode yang disebutkannya dan dia tidak menyebutkan yang lainnya dalam menetapkan Sang Pencipta.

Kemudian dia (Al-Amidi) mengajukan banyak pertanyaan kepada dirinya sendiri, di antaranya perkataan penentang: "Kami tidak menerima adanya apa yang disebut keseluruhan dalam sesuatu yang tak terhingga agar benar apa yang kalian sebutkan, dan tidak harus dari kebenaran itu dalam sesuatu yang terhingga - dengan mengesankan pembatasan - kebenarannya dalam sesuatu yang tak terhingga. Seandainya kami menerima bahwa konsep keseluruhan ada dalam apa yang tak terhingga dan bahwa ia mungkin. Tetapi kami tidak menerima bahwa ia adalah tambahan atas satuan-satuan yang berurutan hingga tak terhingga, dan pada saat itu tidak harus bahwa ia disebabkan oleh selain sebab satuan-satuan tersebut.

Seandainya kami menerima bahwa ia adalah tambahan atas satuan-satuan, tetapi apa yang menghalangi bahwa ia ditentukan oleh satuan-satuan yang ada di dalamnya, bukan dalam arti bahwa ia ditentukan oleh salah satu dari satuan-satuan tersebut sehingga meniscayakan apa yang kalian sebutkan, tetapi cara penentuannya dengan satuan-satuan yang ada di dalamnya adalah bahwa setiap satuan dari satuan-satuan tersebut ditentukan oleh yang lainnya hingga tak terhingga. Dengan demikian, tidak harus ia membutuhkan kepada penentu di luar keseluruhan, dan

tidak pula bahwa penentu keseluruhan adalah penentu bagi dirinya sendiri atau bagi sebabnya."

Kemudian Al-Amidi berkata dalam jawaban: "Perkataan mereka: 'Kami tidak menerima bahwa konsep keseluruhan adalah tambahan atas satuan-satuan yang berurutan hingga tak terhingga.'

Kami katakan: Jika yang kalian maksud adalah bahwa konsep keseluruhan adalah sama dengan konsep dari setiap satuan dari satuan-satuan tersebut, maka ini jelas mustahil.

Dan jika yang kalian maksud adalah bentuk kebersamaan dari satuan-satuan bilangan, maka tidak tersembunyi bahwa ia adalah tambahan atas setiap satuan dari satuan-satuan tersebut, dan itulah yang dicari.

Perkataan mereka: 'Apa yang menghalangi bahwa keseluruhan ditentukan oleh satuan-satuannya yang ada di dalamnya sebagaimana yang mereka tetapkan?' Kami katakan: Adakalanya dikatakan: keseluruhan ditentukan oleh kumpulan satuan-satuan yang ada di dalamnya atau oleh salah satu dari satuan-satuan tersebut. Jika oleh salah satu dari satuan-satuan tersebut, maka keadaan yang kami tetapkan terjadi. Dan jika oleh kumpulan satuan-satuan, maka itu adalah keseluruhan itu sendiri yang dipertanyakan, dan di dalamnya terdapat penentuan sesuatu oleh dirinya sendiri, dan ini mustahil."

Komentar Ibnu Taimiyah

Inilah yang disebutkannya dalam kitabnya yang terkenal dengan nama Abkar Al-Afkar yang ditulis tentang ilmu kalam, dan dalam hal ini tidak ada pembahasan untuk membatalkan sebab-sebab dan akibat-akibat yang mungkin yang terkumpul tanpa batas, tetapi di dalamnya terdapat penetapan wajibul wujud yang berada di luar dari satuan-satuan tersebut. Sebagian ahli ilmu kalam seperti pengikut Ma'mar telah berpendapat untuk menetapkan makna-makna yang tak terhingga yang terkumpul dan itu adalah ciptaan, dan itu adalah syarat dalam kejadian.

Kemudian dia (Al-Amidi) dalam kitabnya yang bernama Daqaiq Al-Haqaiq tentang filsafat menyebutkan hujjah ini dan menambahkan padanya pembatalan penetapan sebab-sebab dan akibat-akibat yang tak terhingga, tetapi dia menentangnya dengan suatu bantahan dan menyebutkan bahwa dia tidak memiliki jawaban untuknya. Dengan demikian, hujjahnya tentang penetapan wajibul wujud tergantung pada jawaban ini.

Dia berkata setelah menyebutkan apa yang disebutkan di sini, kalimat itu bisa jadi wajib berdasarkan zatnya sendiri, atau mungkin. Jika unit-unitnya mungkin, yang berarti bahwa masing-masing membutuhkan penyebabnya, dan keseluruhan adalah jumlah dari unit-unit tersebut, maka tidak ada yang mencegah untuk menyatakan kewajiban dan ketidakmungkinan terhadapnya, dalam arti bahwa ia tidak membutuhkan suatu hal di luar zatnya meskipun bagian-

bagiannya saling membutuhkan antara satu dengan yang lain. Maka anggapan ini gugur, karena jika dikatakan bahwa keseluruhan itu tidak mungkin, kami telah menjelaskan dalam logika bahwa segala sesuatu yang tidak mungkin dalam arti khusus, maka ia wajib dengan zatnya atau mustahil. Tidak mungkin dikatakan mustahil, karena jika demikian tidak mungkin ada. Tersisa bahwa ia wajib dengan zatnya. Dan jika keseluruhan adalah jumlah dari unit-unitnya dan setiap unit itu mungkin, maka keseluruhan juga mungkin dalam zatnya. Dan yang wajib berdasarkan zatnya tidak mungkin menjadi mungkin berdasarkan zatnya. Dan jika ia mungkin, maka ia membutuhkan sesuatu yang menguatkannya karena keharusan keberadaannya. Dan penguat itu bisa jadi mungkin atau wajib. Tidak mungkin ia bersifat mungkin karena ia termasuk dalam keseluruhan, kemudian harus menjadi penguat bagi dirinya sendiri karena menjadi penguat bagi keseluruhan, dan penguat bagi keseluruhan adalah penguat bagi unit-unitnya sedangkan ia termasuk unit-unitnya, dan itu mustahil. Kemudian harus menjadi sebab dari sebabnya dan itu lingkaran yang mustahil. Dan jika ia wajib dalam zatnya dan tidak membutuhkan sebab dalam keberadaannya, maka ia bisa menjadi sebab bagi keseluruhan atau sebagian darinya. Jika ia menjadi sebab bagi keseluruhan, harus menjadi sebab bagi setiap unit dari unit-unitnya, karena keseluruhan adalah jumlah dari unit-unit, dan itu mustahil dari sisi bahwa setiap unit dari keseluruhan yang diasumsikan memiliki dua sebab

yaitu sebab yang wajib ada dan apa yang dikatakan sebagai sebabnya dari unit-unit keseluruhan. Dan jika ia sebab bagi sebagian darinya yang tidak disebabkan oleh yang lain, maka itu bertentangan dengan asumsi.

Kemustahilan-kemustahilan ini muncul dari pernyataan bahwa tidak ada akhir, maka itu mustahil. Bagaimana mungkin semua sebab dan akibat dikatakan berdasarkan pada sebab yang tidak memiliki sebab? Mengatakan bahwa sebab dan akibat tidak terbatas adalah mustahil dan menggabungkan antara dua hal yang kontradiktif, yaitu pernyataan bahwa tidak ada sebab kecuali ia memiliki sebab, dan pernyataan bahwa sebab dan akibat berakhir pada sebab yang tidak memiliki sebab.

Maka telah jelas dengan apa yang kami jelaskan tentang kemustahilan bahwa sebab dan akibat tidak terbatas dan bahwa pernyataan bahwa mereka tidak memiliki akhir adalah mustahil.

Kemudian dia berkata: Seseorang dapat mengatakan: Menetapkan keseluruhan untuk apa yang tidak terbatas meskipun tidak diterima, tetapi apa yang mencegah keseluruhan menjadi mungkin ada, dan penguatnya adalah dengan penguatan unit-unitnya, dan penguatan unit-unitnya masing-masing dengan yang lain sampai tak terhingga seperti yang dikatakan.

Dia berkata: Ini adalah masalah rumit, dan mungkin orang lain memiliki solusinya.

Saya katakan: Ini adalah argumennya tentang wajib al-wujud (Yang wajib ada) yang tidak disebutkan dalam buku-bukunya yang lain. Adapun tentang kejadian alam, dia membatalkan metode-metode orang lain dan membangunnya di atas prinsip bahwa benda tidak lepas dari aksiden-aksiden yang terjadi, karena aksiden tidak bertahan dalam dua waktu. Dia berargumen tentang kemustahilan kejadian tanpa permulaan setelah membatalkan pendapat orang lain dengan cara yang telah dijelaskan, dan telah dijelaskan kelemahannya oleh Al-Armawi dan lainnya. Kemudian ketika kejadian alam terbukti, dia tidak berargumen dengan kejadian untuk membuktikan pencipta kecuali dengan metode mereka yang membangun itu pada kemungkinan, yaitu bahwa itu mencakup pengkhususan yang membutuhkan pengkhusus, karena itu adalah penguatan terhadap salah satu sisi kemungkinan. Jadi dia tidak berargumen dengan kejadian untuk membuktikan pencipta kecuali berdasarkan bahwa itu mungkin dan membutuhkan yang wajib, dan tidak menjadikan kemungkinan sebagai petunjuk kepada yang wajib kecuali berdasarkan penolakan terhadap rangkaian tak berujung, dan tentang rangkaian tak berujung dia telah mengajukan pertanyaan yang dia katakan tidak ada jawaban untuknya.

Semua premis ini yang dia sebutkan tidak dibutuhkan untuk membuktikan adanya pencipta, dan dengan mempertimbangkan kebutuhannya, penolakan terhadap rangkaian tak berujung adalah mungkin, sehingga premis-premis itu lengkap. Pembuktian pencipta tidak membutuhkan kejadian benda-benda seperti yang telah dijelaskan, tetapi fakta tentang apa yang disaksikan kejadiannya dari kejadian-kejadian sudah cukup untuk itu. Pengetahuan bahwa yang terjadi membutuhkan pencipta adalah salah satu pengetahuan yang paling jelas dan lebih jelas dari kebutuhan yang mungkin terhadap penguat. Jadi tidak perlu menetapkan bahwa kejadian itu mungkin, atau bahwa kejadiannya mungkin dengan cara lain, sehingga pengkhususannya dengan satu cara daripada cara lain adalah mungkin dengan dua sisi yang diizinkan, sehingga membutuhkan penguat yang mengkhususkan salah satunya.

Metode ini diikuti oleh mereka yang belakangan dari ahli kalam dari Mu'tazilah dan Asy'ariyah dan yang menyetujui mereka dalam hal ini dari pengikut Ahmad, Malik, Syafi'i, Abu Hanifah, dan lainnya.

Kami telah menunjukkan bahwa meskipun ini benar, ini adalah perpanjangan tanpa manfaat di dalamnya, dan argumen tentang yang lebih jelas dengan yang kurang jelas, dan tentang yang lebih kuat dengan yang lebih lemah, sebagaimana sesuatu tidak didefinisikan dengan apa yang kurang jelas darinya, meskipun definisi sesuai dengan yang

didefinisikan, berlaku secara umum dan menghasilkan pembedaan. Selain itu, definisi dan argumentasi dengan yang kurang jelas mungkin bermanfaat dari sisi lain, seperti bagi orang yang mengalami keraguan atau bantahan dalam hal yang jelas sehingga dijelaskan kepadanya dengan yang lain, karena itu lebih jelas baginya karena kejelasan dan ketidakjelasan adalah hal yang relatif dan kaitannya seperti orang yang memiliki kebiasaan meremehkan hal-hal yang jelas dan nyata. Jika pembicaraan panjang dan rumit, dia akan mengagungkannya, sebagaimana ditemukan pada jenis orang-orang ini dan manfaat-manfaat lainnya. Tetapi ini bukan sesuatu yang mengharuskan pengetahuan dan penjelasan secara mutlak. Ini adalah yang dimaksud di sini dan mereka sering membuat kesalahan, mengira bahwa yang dicari tidak dapat diketahui kecuali dengan apa yang mereka sebutkan dari definisi dan bukti. Dan karena kesalahan ini, orang yang tersesat menjadi tersesat, bahkan membayangkan bahwa jika jalan tertentu itu batal, maka tertutuplah pintu pengetahuan.

Dan karena itu ketika Al-Amidi dan yang lainnya membangun berdasarkan metode ini yang kembali ke metode kemungkinan, dan mereka membangun metode kemungkinan pada penolakan rangkaian tak berujung, maka terjadilah apa yang terjadi. Perumpamaan orang-orang seperti mereka adalah seperti orang yang sengaja mendatangi pemimpin-pemimpin muslim dan tentara

mereka yang berani yang mengusir musuh dan memerangi mereka, lalu ia memutus dan melarang rezeki yang dengan itu mereka berjihad, dan mereka meninggalkan satu orang, dengan anggapan bahwa dia cukup untuk memerangi musuh padahal dia adalah yang terlemah dan paling tidak mampu di antara kelompok tersebut. Kemudian mereka juga memutus rezekinya yang dengannya ia bisa mendapat bantuan, sehingga tidak ada siapa pun yang tersisa untuk menghadapi musuh.

Atau seperti sungai besar seperti Tigris dan Efrat yang memiliki beberapa jembatan, lalu dia memotong semua jembatan dan tidak meninggalkan kecuali satu yang panjang, jauh, dan lemah. Kemudian dia merusaknya di tengah-tengah sehingga terputuslah jalan dan tidak ada lagi jalan bagi siapa pun untuk menyeberang. Namun dia tetap mempekerjakan orang-orang untuk membuat alat-alat yang digunakan untuk membuat jembatan, dan memberi kesan kepada orang-orang bahwa tidak mungkin bagi siapa pun untuk menyeberang kecuali dengan apa yang dia buat.

Atau seperti seorang pria yang kota-nya memiliki tembok-tembok yang berlapis-lapis, tembok di belakang tembok, setiap tembok darinya melindungi kota. Kemudian pengelola kota dengan sengaja menghancurkan semua tembok itu dan hanya meninggalkan satu tembok yang paling lemah, paling panjang, dan paling sulit untuk dijaga. Kemudian dia juga melubangi bagian dari tembok itu yang

membuat musuh bisa masuk melaluinya, sehingga tidak ada lagi tembok yang melindungi kota.

Maka dikatakan bahwa pembuktian pencipta (Tuhan) adalah mungkin dengan banyak cara, di antaranya adalah penalaran dengan kejadian untuk membuktikan pencipta. Dan dalam hal ini cukup dengan kejadian manusia itu sendiri atau kejadian dari hal-hal yang dapat disaksikan seperti tumbuhan, hewan, dan lainnya. Kemudian diketahui secara pasti bahwa sesuatu yang terjadi pasti memiliki pencipta. Dan jika diasumsikan bahwa dia membuktikan pencipta dengan kejadian alam, maka diharuskan bahwa sesuatu yang terjadi pasti memiliki pencipta. Kemudian jika diasumsikan bahwa dia berargumentasi dengan metode kemungkinan, baik pada awalnya atau bersama dengan metode kejadian, maka pengetahuan bahwa yang mungkin membutuhkan yang wajib adalah pengetahuan yang pasti dan tidak membutuhkan penolakan rangkaian tak berujung.

Penolakan Rangkaian Tak Berujung

Dan juga, untuk menolak rangkaian tak berujung ada banyak cara, yang dapat dikatakan dalam beberapa segi:

Segi Pertama Salah satunya: Bahwa semua yang ada (eksistensi) secara keseluruhan bisa jadi wajib adanya, atau mungkin adanya, atau mustahil adanya. Ketiga pembagian ini adalah batil, maka haruslah sebagiannya wajib dan sebagiannya mungkin.

Adapun yang ketiga (mustahil adanya) adalah batil karena apa yang ada tidak mungkin mustahil adanya.

Dan yang kedua (mungkin adanya) juga batil karena yang mungkin adanya adalah yang keberadaan dan ketiadaannya sama, dan apa yang seperti itu tidak akan ada kecuali dengan yang lainnya.

Jika semua yang ada adalah mungkin, maka semua yang ada akan membutuhkan yang lainnya. Dan apa yang tidak ada adalah ketiadaan, dan ketiadaan tidak bisa menciptakan keberadaan secara pasti.

Dan yang pertama (wajib adanya) juga batil karena kita menyaksikan apa yang terjadi setelah tidak ada, seperti hewan, tumbuhan, mineral, awan, dan hujan. Dan kejadian adalah ketiadaan dan keberadaan lainnya, sehingga tidak mungkin mustahil karena yang mustahil tidak ada, dan tidak wajib dengan sendirinya karena yang wajib dengan sendirinya tidak menjadi tiada. Maka tetaplah bahwa ia mungkin, dan tetaplah bahwa dalam yang ada terdapat apa yang mungkin dengan sendirinya dan bahwa tidak semuanya adalah mungkin, maka tetaplah bahwa di dalamnya terdapat yang ada yang bukan mungkin, dan yang ada yang bukan mungkin adalah yang wajib dengan sendirinya. Karena yang ada bisa jadi keberadaannya dengan sendirinya dan itu adalah yang wajib, atau dengan yang lainnya dan itu adalah yang mungkin. Dan tidak boleh menjadi mustahil karena yang mustahil adalah yang tidak

boleh ada, sehingga mustahil ada yang mustahil dalam keberadaan.

Maka jelaslah bahwa dalam yang ada terdapat yang wajib dan yang mungkin, dan tidak ada di dalamnya yang mustahil.

Dan jika kamu mau, kamu bisa mengatakan: Bisa jadi ia menerima ketiadaan dari sisi dirinya sendiri dan itu adalah yang mungkin, atau tidak menerima ketiadaan dan itu adalah yang wajib dengan sendirinya. Dan jika kamu mau, kamu bisa mengatakan: Bisa jadi ia membutuhkan yang lainnya dan itu adalah yang mungkin, atau tidak membutuhkan dan itu adalah yang wajib.

Dan jika yang ada adalah antara wajib dan mungkin, dan tidak semuanya mungkin dan tidak semuanya wajib, maka dipastikan bahwa di dalamnya ada yang wajib dan ada yang mungkin.

Segi Kedua Dikatakan bahwa setiap yang mungkin dengan sendirinya tidak akan ada kecuali dengan yang mewajibkan yang dengannya menjadi wajib keberadaannya, karena jika tidak tercapai apa yang dengannya menjadi wajib keberadaannya, ia tetap mungkin yang menerima keberadaan dan ketiadaan, sehingga tidak ada.

Dan apa yang dengannya menjadi wajib keberadaannya tidak mungkin menjadi mungkin, karena yang mungkin tidak mewajibkan sesuatu karena

kebutuhannya kepada yang lain. Maka yang membutuhkan kepada yang mungkin adalah membutuhkan kepadanya dan kepada apa yang dengannya yang mungkin menjadi wajib. Dan jika yang mungkin sendiri tidak mewajibkan sesuatu, maka diketahui kebutuhan yang mungkin kepada yang wajib dengan sendirinya.

Segi Ketiga Dapat dikatakan: Sifat dasar kemungkinan, baik hal-hal yang mungkin dianggap terbatas atau tidak terbatas, tidak mewajibkan keberadaan dengan sendirinya, karena jika demikian, maka itu tidak akan menjadi mungkin.

Maka yang mungkin dari segi ia adalah mungkin pasti membutuhkan yang ada yang bukan mungkin. Yang dimaksud dengan "mungkin" dalam konteks ini adalah kemungkinan khusus, yaitu yang menerima keberadaan dan ketiadaan, sehingga yang wajib dan yang mustahil adalah dua bagian lainnya.

Adapun jika yang dimaksud adalah kemungkinan umum, yaitu yang merupakan bagian dari yang mustahil, maka setiap yang ada adalah mungkin dengan kemungkinan umum.

Kemudian yang ada bisa jadi ada dengan sendirinya atau dengan yang lainnya, dan tidak semua yang ada itu ada dengan sendirinya, karena di antaranya adalah hal-hal yang baru terjadi (hadits) yang secara pasti diketahui oleh akal bahwa keberadaannya bukan dengan sendirinya.

Maka tetaplah bahwa di antara yang ada itu ada yang ada dengan sendirinya, dan ada yang ada dengan yang lainnya.

Segi Keempat Dapat dikatakan bahwa tidak semua yang ada itu ada dengan yang lainnya, karena jika yang lain itu tidak ada, maka tidak mungkin yang ada itu ada dengan sesuatu yang tidak ada.

Dan jika yang lain itu ada, maka yang ada tersebut berada di luar jumlah dari yang ada.

Dan jika tidak semua yang ada itu ada dengan yang lainnya: maka bisa jadi semuanya atau masing-masing dari mereka ada dengan sendirinya, atau tidak demikian. Yang pertama adalah mustahil karena hal-hal yang baru terjadi (hadits) yang disaksikan kejadiannya, diketahui secara pasti bahwa mereka tidak ada dengan sendirinya. Dan jika tidak semuanya ada dengan yang lainnya dan tidak semuanya ada dengan sendirinya, maka dipastikan bahwa di antaranya ada yang ada dengan sendirinya dan ada yang ada dengan yang lainnya. Dan ini dapat kamu pertimbangkan pada setiap individu dari yang ada, dan pada keseluruhan sehingga kamu dapat mengatakan: Mustahil pada setiap individu dari yang ada untuk ada dengan sesuatu yang tidak ada, karena jika setiap satu dari yang ada itu ada dengan sesuatu yang tidak ada, maka harus setiap dari yang ada itu ada dengan ketiadaan dan ini mustahil. Dan jika itu mustahil, maka bisa jadi setiap yang ada itu ada dengan sendirinya, atau ada

dengan ketiadaan, dan ini mustahil. Dan jika itu mustahil, maka bisa jadi setiap yang ada itu ada dengan sendirinya, atau ada dengan keberadaan yang lainnya, atau di antaranya ada yang ada dengan sendirinya dan ada yang ada dengan keberadaan yang lainnya. Yang pertama adalah mustahil karena adanya kejadian-kejadian (hawadits) yang tidak ada dengan sendirinya. Dan yang kedua adalah mustahil karena setiap satu dari yang ada jika ada dengan keberadaan yang lainnya, dan yang lain dari yang ada yang tidak ada kecuali dengan keberadaan yang lainnya, maka tidak ada di dalamnya kecuali apa yang membutuhkan kepada yang lain. Dan apa yang dengan sendirinya membutuhkan kepada yang lain dan tidak ada kecuali dengan keberadaan yang lain itu, dan apa yang pada dirinya tidak ada kecuali dengan yang lainnya, maka lebih utama untuk tidak menjadi dengan sendirinya pencipta bagi yang lainnya. Sehingga harus tidak ada dalam yang ada apa yang ada dengan sendirinya, dan tidak ada yang merupakan pelaku bagi yang lainnya. Maka harus pada saat itu tidak ada sesuatu pun dari yang ada, karena yang ada bisa jadi ada dengan sendirinya, atau dengan keberadaan yang lainnya. Dan ini terjadi ketika dianggap bahwa setiap yang ada itu ada dengan yang lainnya, maka dipastikan bahwa di antara yang ada ada yang ada dengan sendirinya dan itulah yang dicari.

Dan adapun jika Anda menganggap hal tersebut secara keseluruhan, maka keseluruhan yang ada tidak mungkin wajib dengan sendirinya, karena di antara bagian-bagiannya ada yang mungkin (contingent), tercipta setelah sebelumnya tidak ada. Dan keseluruhan bergantung padanya, dan apa yang bergantung pada sesuatu yang mungkin (contingent) tidak bisa menjadi wajib dengan sendirinya. Dan keseluruhan tersebut tidak membutuhkan sesuatu di luar dirinya karena hal itu hanya bisa berupa ketiadaan, dan sesuatu yang ada tidak mungkin membutuhkan pelaku yang tidak ada yang bukan merupakan wujud, apalagi keseluruhan wujud.

Maka ditentukan bahwa keseluruhan membutuhkan sesuatu yang merupakan bagian dari keseluruhan tersebut, dan sebagian itu tidak mungkin kecuali wajib dengan sendirinya. Jika tidak wajib dengan sendirinya maka akan menjadi mungkin (contingent) yang membutuhkan selainnya, sehingga seluruh wujud akan membutuhkan selain dirinya. Dan selain itu, keseluruhan yang mungkin (contingent) tidak membutuhkan sebagian dari hal-hal yang mungkin, karena keseluruhan keduanya lebih besar dari sebagiannya, dan bagian itu menyerupai keseluruhan dalam kebutuhan dan ketergantungan kepada yang lain. Maka di dalamnya terdapat kebutuhan dan ketergantungan kepada yang lain seperti yang terdapat pada keseluruhan, meskipun keseluruhan lebih besar darinya. Jika semua bagian adalah

fakir dan membutuhkan, dan keseluruhan juga membutuhkan dan fakir, maka tidak mungkin sesuatu dari bagian-bagian itu hanya dengan keseluruhan saja, apalagi dengan bagian lain, apalagi keseluruhan yang semua bagiannya fakir dengan salah satu dari bagian-bagian yang fakir tersebut.

Dan semua ini jelas secara aksiomatik, tak diragukan oleh siapa pun yang memahaminya. Dan dimungkinkan untuk menggambarkan materi-materi ini dengan berbagai cara lain.

Pasal Demikian pula, dimungkinkan untuk menggambarkan dalil-dalil ini dalam materi kejadian (hadits/temporal) dengan mengatakan: Semua yang ada bisa jadi semuanya baru (temporal), dan ini tidak mungkin, karena sesuatu yang baru (temporal) pasti membutuhkan pelaku, dan itu diketahui secara pasti. Dan pencipta semua yang ada tidak mungkin tidak ada, dan itu juga diketahui secara pasti. Dan apa yang keluar dari semua yang ada tidak lain adalah ketiadaan. Jika semua yang ada adalah baru (temporal), maka diperlukan: atau munculnya tanpa pencipta, atau munculnya dari ketiadaan.

Keduanya diketahui kerusakannya secara pasti. Maka terbukti bahwa dalam eksistensi harus ada wujud yang abadi, dan tidak semua wujud abadi berdasarkan keharusan indrawi, maka terbukti bahwa wujud-wujud terbagi menjadi yang abadi dan yang baru (temporal).

Dan dua premis ini, yaitu bahwa setiap yang baru (temporal) pasti membutuhkan pembuat, dan bahwa pembuat bagi yang ada tidak mungkin kecuali ada, meskipun keduanya diketahui secara pasti, namun banyak dari ahli kalam yang mencoba menegaskannya dengan dalil-dalil teoretis, dan berargumentasi dengan berbagai dalil. Dan meskipun dalil-dalil tersebut benar, namun kesimpulannya lebih jelas bagi akal daripada premis-premisnya, sehingga seperti orang yang berargumen dengan sesuatu yang jelas menggunakan sesuatu yang lebih samar. Dan meskipun banyak orang mencela hal ini secara mutlak, namun terkadang bermanfaat dalam beberapa hal, seperti dalam menghadapi penentang yang menolak premis yang jelas, daripada yang lebih samar darinya, dan seperti mendapatkan pengetahuan dari jalan-jalan yang rumit, samar dan panjang, bagi orang yang menganggap bahwa mendapatkan pengetahuan dengan jalan tersebut lebih agung baginya dan lebih ia sukai. Dan jika ia diajak dengan dalil-dalil yang jelas dan dikenal oleh orang awam, maka tidak ada kelebihan baginya atas orang awam, dan bagi orang yang bertujuan dengan mengajaknya dengan cara demikian, bahwa jalan-jalan seperti ini dikenal dan diketahui oleh kami, kami tidak meninggalkannya karena ketidakmampuan dan kebodohan, tetapi kami berpaling darinya karena merasa cukup dengan apa yang lebih baik darinya, dan sibuk dengan apa yang lebih bermanfaat

daripada perpanjangan yang tidak dibutuhkan, hingga tujuan-tujuan semacam itu.

Adapun fakta bahwa sesuatu yang baru (temporal) harus memiliki pembuat, ini adalah keharusan bagi mayoritas ulama, dan banyak dari kalangan Mu'tazilah dan pengikut mereka menjadikannya sebagai teoretis, sebagaimana akan disebutkan setelah ini.

Adapun fakta bahwa yang tidak ada tidak mungkin menjadi pelaku bagi yang ada, hal ini lebih jelas dari itu, oleh karena itu diakui sebagai keharusan oleh mereka yang berargumentasi bahwa sesuatu yang baru (temporal) harus memiliki pembuat yang ada, dan yang mungkin (contingent) harus memiliki pemberi pengaruh yang ada, seperti Ar-Razi dan lainnya.

Perkataan Ar-Razi dalam Membuktikan Keberadaan Allah

Ar-Razi berkata: Adapun bahwa pemberi pengaruh haruslah ada, maka sesungguhnya tidak ada perbedaan antara meniadakan pemberi pengaruh dan pemberi pengaruh yang tidak ada. Dan keputusan untuk mencukupkan dengan pemberi pengaruh yang tidak ada adalah keputusan tidak adanya kebutuhan pada pemberi pengaruh.

Dia berkata: Dan pengetahuan tentang hal ini bersifat aksiomatik, dan tidak bisa dibayangkan dalam konteks ini

berargumentasi dengan perkataan yang terkenal bahwa ketiadaan tidak memiliki perbedaan sehingga tidak mungkin pengaruh disandarkan kepadanya, karena terhadap hal ini ada keraguan-keraguan yang dikenal.

Dia berkata: Dan jawaban terhadapnya meskipun mungkin, namun pengetahuan tentang rusaknya penyandaraan pengaruh yang ada kepada pemberi pengaruh yang tidak ada jauh lebih jelas daripada pengetahuan tentang hal tersebut, dan dalil serta jawaban-jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan padanya dan menjelaskan hal yang sudah jelas hanya akan menambah ketidakjelasan.

Dia berkata: Dan perkataan seseorang: "Anggaplah bahwa pemberi pengaruh bukan tidak ada, mengapa harus ada?" Kami menjawab: Tidak ada perantara antara ada dan tidak ada. Dan perkataan seseorang: "Esensi menuntut kemungkinan tanpa syarat adanya atau tidak adanya, maka ia adalah perantara antara ada dan tidak ada." Kami menjawab: Kami tidak mengklaim bahwa setiap hakikat adalah salah satu dari ada atau tidak ada, sehingga konsekuensinya dari esensi yang berbeda dari keduanya adalah rusaknya pembatasan tersebut. Tetapi kami mengklaim bahwa akal menetapkan pada setiap hakikat dari hakikat-hakikat yang tak terbatas bahwa ia tidak lepas dari sifat ada dan tidak ada. Dan jika demikian, maka esensi yang berbeda dari ada dan tidak ada tidak merusak perkataan

kami: Sesungguhnya tidak ada perantara antara ada dan tidak ada.

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya katakan: Pertanyaan ini dan jawabannya tidak diperlukan mengingat pengetahuan aksiomatik kita bahwa pemberi pengaruh pada sesuatu yang ada tidak mungkin kecuali ada, dan ini telah didahului oleh banyak pemikir.

Perkataan Al-Juwaini dalam Al-Irsyad

Seperti Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini, dia berkata dalam Al-Irsyad: Jika ada yang berkata: "Kalian telah memberikan dalil tentang pengetahuan akan Sang Pencipta, lalu mengapa kalian mengingkari orang yang menganggap Sang Pencipta tidak ada?" Kami menjawab: Ketiadaan menurut kami adalah peniadaan murni, dan sesuatu yang tidak ada tidak memiliki sifat-sifat yang positif. Dan tidak ada perbedaan antara meniadakan Sang Pencipta dan menganggap Sang Pencipta tidak ada dari segala segi. Bahkan peniadaan Sang Pencipta meskipun salah berdasarkan dalil yang pasti, namun perkataan tersebut tidak bertentangan dalam dirinya, sedangkan menetapkan Sang Pencipta yang tiada adalah kontradiktif. Dan yang mewajibkan perkataan tentang Sang Pencipta yang tidak ada adalah Mu'tazilah, di mana mereka menetapkan untuk sesuatu yang tidak ada sifat-sifat yang positif dan menetapkan bahwa sesuatu yang tidak ada memiliki karakteristik-karakteristik jenis.

Dia berkata: Dan pandangan yang benar adalah tidak menghitung keberadaan sebagai sifat karena keberadaan adalah esensi itu sendiri, dan tidak seperti ruang bagi substansi, karena ruang adalah sifat tambahan pada esensi substansi, sedangkan keberadaan substansi menurut kami adalah dirinya sendiri tanpa penambahan.

Dia berkata: Para imam bersikap longgar dalam menghitung keberadaan sebagai sifat, dan pengetahuan tentangnya adalah pengetahuan tentang esensi.

Al-Kiya Al-Harasi Al-Tabari berkata: Ketika kita mengatakan Allah ada, maka keberadaan-Nya adalah esensi-Nya. Ini adalah kesepakatan dari para pengikut kami yang menetapkan keadaan (ahwal) dan yang menolaknya, kecuali menurut pendapat Mu'tazilah yang mengatakan: "Sesuatu yang tidak ada adalah sesuatu."

Perkataan Abu Al-Qasim Al-Ansari

Abu Al-Qasim Al-Ansari, komentator Al-Irsyad, dan Qadhi Abu Bakar berkata: Dan jika dia menetapkan keadaan (ahwal), maka dia tidak menjadikan keberadaan sebagai keadaan karena pengetahuan tentangnya adalah pengetahuan tentang esensi. Dan menurut Abu Hasyim dan pengikutnya, keberadaan adalah salah satu keadaan, dan itu adalah akibat dari sifat pelaku yang berkuasa.

Dia berkata: Dan apa yang dikatakan oleh Imam Al-Haramain bahwa para imam bersikap longgar dalam

menghitung keberadaan sebagai sifat, mereka mengatakan demikian karena apa yang kami jelaskan bahwa sifat diri menurut mereka memberikan apa yang diberikan oleh diri itu sendiri, sehingga tidak ada perbedaan antara keberadaan substansi dan ruangnya.

Dan begitu juga Al-Kiya berkata: Keberadaan setara dengan ruang bagi substansi, karena ruang bagi substansi adalah substansi itu sendiri, berbeda dengan Abu Al-Ma'ali.

Dia berkata: Dan di antara dalil tentang keberadaan Sang Pencipta adalah bahwa Dia disifati dengan sifat-sifat yang berdiri pada-Nya seperti kehidupan, kekuasaan, pengetahuan dan sejenisnya, dan sifat-sifat ini disyaratkan dengan adanya tempat berdirinya. Dan sesuatu mungkin ada tanpa dikhususkan dengan sifat-sifat ini, tetapi tidak mungkin dikhususkan dengan sifat-sifat ini tanpa memastikan keberadaan.

Dia berkata: Dan yang membenarkan apa yang kami katakan adalah adanya dalil pasti bahwa Dia adalah pelaku, dan syarat pelaku adalah harus ada.

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya katakan: Yang kedua ini adalah apa yang disebutkan oleh Abu Al-Ma'ali, karena menetapkan Sang Pencipta adalah menetapkan keberadaan-Nya, jika tidak maka Pencipta yang tidak ada sama dengan meniadakan Pencipta. Adapun yang pertama, meskipun benar, namun

kesimpulannya lebih jelas daripada premis-premisnya. Karena pengetahuan bahwa Sang Pencipta tidak mungkin kecuali ada lebih jelas daripada pengetahuan bahwa apa yang menjadi tempat berdirinya sifat tidak mungkin kecuali ada, dan keduanya diketahui secara aksiomatik. Tetapi pelaku yang menciptakan selainnya lebih berhak atas keberadaan. Dan sebagaimana keberadaan dari tempat sifat, maka tempat sifat bisa jadi benda mati, bisa jadi makhluk hidup, bisa jadi berkuasa, dan bisa jadi lemah. Dan sifat meskipun membutuhkan tempat yang ada, itu termasuk jenis kebutuhan terhadap tempat yang menerima, sedangkan objek yang dibuat yang membutuhkan pelaku termasuk jenis kebutuhan terhadap pelaku.

Dan diketahui bahwa kebutuhan kepada pelaku dalam hal yang memiliki pelaku lebih kuat daripada kebutuhan kepada penerima dalam hal yang memiliki penerima.

Dan juga, penerima adalah syarat dalam hal yang diterima yang tidak harus mendahuluinya, bahkan bisa bersamaan dengannya, berbeda dengan pelaku yang tidak boleh bersamaan dengan objek yang dibuat, melainkan harus mendahuluinya.

Oleh karena itu, para ahli pikir sepakat bahwa tidak boleh masing-masing dari dua hal menjadi pelaku bagi yang lain, baik dalam artian sebagai sebab pelaku maupun dalam pengertian lainnya. Adapun masing-masing dari dua hal menjadi syarat bagi yang lain, maka itu diperbolehkan. Dan

ini adalah lingkaran bersamaan, sedangkan yang pertama adalah lingkaran pendahuluan. Dan ini telah dijelaskan secara panjang lebar di tempat lain, dan dijelaskan apa kesalahan yang masuk pada para filsuf dalam masalah-masalah sifat dari segi ini di mana mereka tidak membedakan antara syarat dan sebab pelaku, bahkan terkadang mereka menjadikan semua itu sebagai sebab, karena sebab menurut mereka mencakup pelaku dan tujuan, dan keduanya adalah dua sebab yang terperinci yang dengannya terwujud objek sebab dan penerima, yang terkadang disebut materi dan hyle bersama dengan bentuk, dan keduanya adalah sebab hakikat sesuatu dalam dirinya sendiri, baik dikatakan bahwa hakikatnya berbeda dari wujud yang ada di luar, sebagaimana mereka klaim, atau dikatakan itu adalah dia sebagaimana yang dikenal dari para ahli kalam Ahlus Sunnah.

Dan tujuan di sini adalah bahwa ketika dalil menunjukkan bahwa harus ada wujud yang wajib dengan sendirinya, yaitu yang tidak memiliki pelaku yang mewujudkannya: bukan sebab pelaku, dan bukan yang disebut pelaku selain itu, mereka mulai menyebutnya wajib dengan sendirinya. Kemudian mereka mengambil apa yang mungkin terkandung dalam istilah ini dari makna-makna, dan mereka ingin menetapkan semuanya, sehingga mereka menafikan sifat-sifat dan menafikan bahwa Dia memiliki hakikat yang disifati dengan keberadaan agar esensi tidak

terkait dengan sifat, sehingga tidak menjadi wajib dengan sendirinya.

Dan diketahui bahwa esensi yang mengharuskan sifat kesempurnaan yang tidak mungkin terwujud tanpanya, tidak mewajibkan bahwa esensi tersebut membutuhkan pelaku atau sebab pelaku. Namun, paling jauh adalah bahwa esensi disyaratkan dengan sifat dan sifat disyaratkan dengan esensi, dan bahwa sifat jika dikatakan wajib, tidak berdiri kecuali pada yang disifati. Jika dikatakan: ini mengandung kebutuhan yang wajib kepada selainnya, tidak harus selain itu adalah pelaku atau sebab pelaku. Tetapi jika diperkirakan bahwa itu disebut selain, maka itu hanyalah syarat dari yang disyaratkan. Dan esensi yang disyaratkan dengan sifat yang melekat padanya dan sifat yang disyaratkan dengan esensi tidak menghalangi kesemuanya menjadi wajib dengan sendirinya, tidak membutuhkan pelaku atau sebab pelaku. Dan ini telah dijelaskan panjang lebar di tempat lain.

Dan tujuannya adalah bahwa jika telah diketahui bahwa sifat yang disyaratkan dengan tempatnya menuntut bahwa tempatnya harus ada, maka objek yang dibuat yang membutuhkan pelaku wajib lebih menuntut bahwa pelakunya harus ada dengan cara yang lebih utama.

Dan juga dikatakan: Kejadian-kejadian yang disaksikan harus memiliki pembuat karena pembuat dari segi dia adalah pembuat dan semua yang diperkirakan sebagai pembuat, baik diperkirakan terbatas atau tidak terbatas, tidak ada

dengan sendirinya melainkan harus memiliki pelaku yang bukan pembuat. Dan pengetahuan tentang hal itu bersifat aksiomatik karena sifat kejadian menuntut kebutuhan kepada pelaku. Maka setiap yang diperkirakan sebagai pembuat harus memiliki pelaku, sehingga tidak mungkin pelaku semua kejadian adalah pembuat, maka harus dia adalah yang abadi.

Dan juga sesungguhnya yang baru (muhdats) memerlukan kepada yang menyebabkan terjadinya (muhaddits) yang sempurna, yang mandiri dalam perbuatan, karena apa yang tidak mandiri dalam perbuatan memerlukan kepada yang lain maka dia tidak akan menjadi pelaku sendirian, tetapi pelaku itu adalah dia dan yang lain itu, maka dia tidak akan menjadi pelaku sendirian bagi yang baru. Kemudian yang lain itu jika ia baru maka ia juga pasti memerlukan pelaku juga, maka pasti bagi hal-hal yang baru itu memerlukan pelaku yang mandiri dalam perbuatan yang tidak memerlukan semua yang diciptakannya. Dan akal mengetahui secara pasti kebutuhan yang baru kepada yang menyebabkan terjadinya yang merupakan pelaku dan memutuskannya serta mengetahuinya secara pasti yang lebih jelas daripada pengetahuannya tentang kebutuhan yang mungkin kepada yang wajib yang mewajibkannya. Maka tidak perlu dikatakan dalam hal itu bahwa yang baru terspesialisasi dengan waktu tanpa waktu atau dengan kadar tanpa kadar dan pasti bagi spesialisasi itu dari penyepesi,

karena pengetahuan tentang kebutuhan yang baru kepada yang menyebabkan terjadinya lebih jelas dalam akal dan lebih nyata baginya.

Dan karena itu Allah Ta'ala berfirman: "Ataukah mereka diciptakan tanpa sesuatu (yang menciptakan) ataukah mereka yang mencipta (diri mereka sendiri)?" (Ath-Thur: 35)

Jubair bin Muth'im berkata: "Ketika aku mendengar Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam membacanya, aku merasakan hatiku terbelah."

Dan Dia berfirman: "Maka terangkanlah kepadaku tentang mani yang kamu pancarkan. Kamukah yang menciptakannya atau Kamikah yang menciptakan?" (Al-Waqi'ah: 58-59) karena setiap dari dua bagian itu: yaitu mereka diciptakan tanpa pencipta, dan mereka menciptakan diri mereka sendiri adalah terketahui ketidakadaannya secara pasti, karena manusia mengetahui secara pasti bahwa dia tidak terjadi dari bukan yang menyebabkan terjadinya dan bahwa dia tidak menyebabkan terjadinya dirinya sendiri.

Maka ketika pengetahuan bahwa dia pasti memerlukan yang menyebabkan terjadinya, dan bahwa yang menyebabkan terjadinya bukanlah dia sendiri adalah pengetahuan yang pasti, maka terbukti secara pasti bahwa dia memiliki yang menyebabkan terjadinya yaitu pencipta

selain dirinya. Dan semua yang diperkirakan padanya bahwa ia makhluk maka demikianlah dia. Dan penciptaan mencakup terjadinya dan penentuan, maka di dalamnya terdapat makna penciptaan dari tidak ada dan penentuan. Dan jika engkau mengetahui bahwa yang mungkin pasti memerlukan penguat yang dengannya ia menjadi wajib, jika tidak maka dia tidak akan menjadi ada tetapi tetap tidak ada menurut pendapat yang paling benar, atau bimbang antara ada dan tidak ada menurut pendapat yang lain. Maka yang baru pasti memerlukan pelaku yang dengannya yang diperbuat menjadi tidak memerlukan lagi maka ia menjadi dengan perantaranya, jika tidak maka ia tetap memerlukan kepada yang lain. Dan jika yang menyebabkan terjadinya juga diperkirakan maka ia juga baru tidak menjadi tidak memerlukan dengannya karena yang baru itu memerlukan kepada yang lain, maka yang memerlukan kepadanya memerlukan kepada yang lain itu, yang awal memerlukan kepadanya dengan jalan yang lebih utama. Maka tidak ada hal-hal yang terjadi kecuali dengan pelaku yang tidak memerlukan kepada yang lain. Dan setiap yang baru memerlukan kepada yang lain maka tidak ada hal-hal yang terjadi kecuali dengan pelaku yang qadim (kekal) bukan yang baru. Maka ini adalah berbagai jalan yang dengannya terbukti yang ada yang wajib dengan dirinya yang qadim.

Fasal

Dan dapat dibayangkan materi ini dalam kaya dan faqir, dan dalam penciptaan dan bukan penciptaan, dan kemampuan dan ketidakmampuan, dan kesempurnaan dan kekurangan, dan hidup dan mati, dan ilmu dan kebodohan, dan selain itu dengan dikatakan: setiap yang ada maka ia adalah kaya dengan dirinya dari selain dirinya, atau ia memerlukan kepada selain dirinya. Dan yang memerlukan kepada selain dirinya tidak ada kecuali dengan yang kaya dari selain dirinya, maka wajib keberadaannya yang kaya dari selain dirinya pada kedua perkiraan. Dan hal-hal yang terjadi memerlukan kepada selain mereka, maka terbukti bahwa dari yang ada-yang ada itu ada yang kaya dengan dirinya dan darinya ada yang memerlukan kepada selain dirinya. Dan seperti dikatakan: setiap yang ada maka ia adalah makhluk atau ia tidak menjadi makhluk, dan yang makhluk tidak menjadi makhluk kecuali dengan pencipta yang bukan makhluk.

Dan telah diketahui bahwa hal-hal yang terjadi tidak menjadi kecuali makhluk, maka terbukti bahwa dalam yang ada-yang ada itu ada yang terjadi makhluk, dan darinya ada yang pencipta bagi hal-hal yang terjadi itu yang bukan makhluk, dan itulah yang dimaksud.

Dan seperti dikatakan: yang ada maka ia mampu dengan dirinya, atau ia tidak mampu dengan dirinya. Dan apa yang tidak mampu dengan dirinya tidak menjadi mampu kecuali dengan memberi kemampuan oleh yang

mampu dengan dirinya. Dan hal-hal yang terjadi yang disaksikan adalah tidak ada, dan yang tidak ada tidak menjadi ada dengan dirinya apalagi menjadi mampu dengan dirinya. Maka terbukti bahwa dalam yang ada-yang ada itu ada yang baru dan darinya ada yang ada mampu dengan dirinya. Dan yang mampu dengan dirinya tidak menjadi kecuali qadim azali wajib dengan dirinya. Maka terbukti pembagian yang ada-yang ada kepada ini dan ini, dan itulah yang dimaksud.

Dan seperti dikatakan: yang ada maka ia adalah sempurna tidak ada padanya kekurangan memerlukan kepada yang lain. Atau ia adalah kurang memerlukan dalam kesempurnaannya kepada yang lain. Dan diketahui bahwa hal-hal yang terjadi yang disaksikan tidak memiliki dari dirinya keberadaan, apalagi menjadi sempurna dengan dirinya, dan bahwa mereka setelah keberadaan mereka memerlukan kepada yang menyempurnakan kekurangan mereka. Maka terbukti bahwa yang ada-yang ada di dalamnya ada yang sempurna tidak ada padanya kekurangan memerlukan padanya kepada yang lain, dan apa yang tidak ada padanya kekurangan, tidak menjadi kecuali sempurna qadim azali wajib dengan dirinya. Maka terbukti pembagian yang ada-yang ada kepada ini dan ini, dan itulah yang dimaksud.

Dan seperti dikatakan: Yang ada itu bisa jadi mengetahui dengan sendirinya, atau membutuhkan orang

lain untuk mengajarinya, atau tidak menerima pengetahuan sama sekali. Dan diketahui bahwa manusia membutuhkan orang lain untuk memperoleh pengetahuannya, pengetahuannya bukan merupakan bagian yang melekat pada dirinya, karena dia keluar dari perut ibunya tanpa mengetahui apa pun kemudian pengetahuan muncul setelah itu. Maka terbukti bahwa ada sesuatu dalam eksistensi yang tidak mengetahui dengan sendirinya, bahkan membutuhkan orang lain untuk mengajarinya. Dan diketahui bahwa segala sesuatu yang tidak mengetahui dengan sendirinya pasti membutuhkan orang yang mengajarinya. Dan orang yang berilmu itu jika mengetahui dengan sendirinya (maka itulah yang dicari), dan jika tidak, maka ia membutuhkan orang lain yang mengetahui dengan sendirinya. Maka harus ada yang mengetahui dengan sendirinya, dan orang berilmu itu jika mengetahui dengan sendirinya (maka itulah yang dicari), dan jika tidak, maka ia membutuhkan orang lain yang mengetahui dengan sendirinya. Sehingga urusan ini pasti berakhir pada yang mengetahui dengan sendirinya untuk memutus rangkaian yang mustahil. Maka terbukti bahwa dalam keberadaan ada yang mengetahui dengan sendirinya, dan ada yang tidak mengetahui dengan sendirinya tetapi melalui yang mengajarinya sebagaimana Allah berfirman: "Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan" sampai firman-Nya: "Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan

kepada manusia apa yang tidak diketahuinya." (Al-'Alaq: 1-5) dan firman-Nya: "Dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya." (Al-Baqarah: 255).

Dan apa yang mengetahui dengan sendirinya, tentu lebih utama dan lebih layak untuk ada dengan sendirinya, karena pengetahuan adalah sifatnya. Dan jika sifat tersebut ada sejak dahulu dan wajib ada tanpa membutuhkan pelaku yang membuatnya pada yang mengetahui dengan sendirinya, maka yang disifati dengannya lebih utama dan lebih layak untuk menjadi ada sejak dahulu dan wajib ada. Dan seperti dikatakan bahwa yang ada: bisa jadi hidup dengan sendirinya, hidup karena yang lain, atau tidak hidup sama sekali.

Dan diketahui bahwa yang hidup karena yang lain itu ada, karena manusia berada dalam perut ibunya sebelum ditiupkan ruh kepadanya tidak hidup kemudian menjadi hidup setelah itu.

Maka terbukti adanya yang hidup karena yang lain yang membuatnya hidup.

Dan yang membuatnya hidup itu bisa jadi hidup dengan sendirinya atau karena yang lain.

Dan yang hidup karena yang lain membutuhkan yang hidup, maka harus berakhir pada yang hidup dengan sendirinya untuk memutus rangkaian yang mustahil.

Sehingga terbukti bahwa dalam keberadaan ada yang hidup dengan sendirinya, dan yang hidup dengan sendirinya pasti wajib ada sejak dahulu dengan sendirinya, karena zatnya meniscayakan kehidupannya, di mana kehidupannya tidak berasal dari yang lain, maka zatnya wajib ada dengan sendirinya, tidak berasal dari yang lain dengan lebih utama dan lebih layak karena kehidupan itu berdiri pada yang disifati yang hidup dengannya. Jika kehidupan itu ada sejak dahulu, azali dan wajib dengan sendirinya yang mustahil tidak ada, maka yang hidup yang disifati dengannya lebih utama dan lebih layak untuk menjadi hidup sejak dahulu, azali, dan wajib dengan sendirinya.

Dan rangkaian yang disebut rangkaian sebab dan akibat, yang memengaruhi dan yang dipengaruhi, pelaku dan yang dipengaruhi, pencipta dan yang diciptakan, adalah mustahil berdasarkan kesepakatan orang-orang berakal.

Dan dengan jelas masuk akal, bahkan mustahil dalam akal sehat setelah dipahami, dan itulah yang diperintahkan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam untuk berlindung darinya dalam sabdanya: "Setan datang kepada salah seorang dari kalian dan berkata: 'Siapa yang menciptakan ini? Siapa yang menciptakan itu?' Dia menjawab: 'Allah'. Lalu setan berkata: 'Siapa yang menciptakan Allah?' Jika salah seorang dari kalian mengalami hal itu, hendaklah berlindung kepada Allah dan berhenti (dari pemikiran itu)." Beliau memerintahkannya untuk berlindung darinya agar Allah

memutuskan bisikan-bisikan rusak yang dibisikkan setan tanpa keinginannya dan menyakitinya dengannya, hingga dia berharap kematian, atau sampai dia memilih untuk terbakar daripada mengalaminya. Itulah bisikan yang ditanyakan sahabat kepadanya, mereka berkata: "Wahai Rasulullah, sesungguhnya salah seorang dari kami mendapati dalam dirinya sesuatu yang lebih baik baginya untuk terbakar hingga menjadi abu atau jatuh dari langit ke bumi daripada mengucapkannya." Beliau bersabda: "Itu adalah kesejatian iman". Dalam riwayat lain: "Apa yang membuat salah seorang dari kami merasa berat untuk mengucapkannya."

Beliau bersabda: "Segala puji bagi Allah yang mengembalikan tipu dayanya menjadi bisikan."

Yang dimaksud adalah bahwa kebenciannya terhadap bisikan ini dan penolakan terhadapnya adalah iman murni dan sejati.

Pasal

Ketahuilah bahwa pengetahuan manusia bahwa setiap yang baru pasti ada yang membarukannya, atau setiap yang mungkin pasti ada yang mewajibkannya, atau setiap yang fakir pasti ada yang membuatnya kaya, atau setiap makhluk pasti ada penciptanya, atau setiap yang diketahui pasti ada yang mengetahuinya, atau setiap jejak pasti ada yang meninggalkannya, dan semacamnya dari proposisi-proposisi

universal dan berita-berita umum adalah pengetahuan universal tentang proposisi universal, dan itu benar adanya, tetapi pengetahuannya bahwa hal baru tertentu ini pasti ada yang membarukannya, dan hal mungkin tertentu ini pasti ada yang mewajibkannya, juga diketahui olehnya meskipun proposisinya tertentu, khusus, dan parsial. Pengetahuannya tentang proposisi-proposisi tertentu dan khusus ini tidak bergantung pada pengetahuan tentang proposisi umum dan universal tersebut, bahkan proposisi-proposisi tertentu ini mungkin muncul lebih dulu dalam fitrahnya, sebelum ia menyadari proposisi-proposisi universal tersebut. Hal ini seperti pengetahuannya bahwa tulisan pasti ada penulisnya, dan bangunan pasti ada pembangunnya, karena jika ia melihat tulisan tertentu, ia tahu bahwa tulisan itu pasti ada penulisnya.

Dan jika ia melihat bangunan, ia tahu bahwa bangunan itu pasti ada pembangunnya, meskipun ia pada saat itu tidak menyadari setiap tulisan yang ada atau akan ada, atau mungkin ada. Oleh karena itu, kamu dapati anak kecil dan sejenisnya mengetahui proposisi-proposisi tertentu dan parsial ini, meskipun akalnya tidak memahami proposisi universal dan umum. Dan ini seperti orang yang mengetahui bahwa sesuatu yang tertentu tidak mungkin hitam dan putih sekaligus, dan tidak mungkin berada di dua tempat, meskipun ia tidak memahami bahwa setiap hitam dan setiap putih tidak mungkin menyatu, dan bahwa setiap dua benda

tidak mungkin berada dalam satu tempat. Demikian juga jika ia melihat satu dirham dan setengah dirham, ia tahu bahwa keseluruhan ini lebih besar dari bagian ini, meskipun ia tidak memahami bahwa setiap keseluruhan pasti lebih besar dari bagiannya.

Demikian pula jika dikatakan: Bilangan pertama ini sama dengan bilangan kedua, dan bilangan kedua ini sama dengan bilangan ketiga, maka ia tahu bahwa yang pertama sama dengan yang sama dengan yang kedua dan itu sama dengan yang ketiga, meskipun ia tidak memahami bahwa segala yang sama dengan sesuatu yang sama adalah sama.

Dan demikian pula jika diketahui bahwa seseorang itu ada, maka diketahui bahwa dia bukanlah yang tidak ada, dan jika diketahui bahwa dia bukanlah yang tidak ada maka diketahui bahwa dia ada, dan diketahui bahwa wujud dan ketiadaannya tidak berkumpul melainkan keduanya bertentangan, meskipun dia tidak menghadirkan proposisi universal umum bahwa tidak berkumpul peniadaan setiap sesuatu dengan penetapannya serta wujud dan ketiadaannya, dan demikianlah pada umumnya proposisi-proposisi universal.

Sesungguhnya bisa jadi pengetahuan manusia terhadap hukum pada hal-hal yang konkret, tersendiri, dan partikular itu lebih terang bagi akal daripada hukum universal, dan pengetahuannya terhadap hukum hal-hal yang konkret itu tidak tergantung pada proposisi-proposisi

universal tersebut. Oleh karena itu, pengetahuan manusia bahwa dirinya tidak mengadakan dirinya sendiri tidak tergantung pada pengetahuannya bahwa setiap manusia tidak mengadakan dirinya sendiri, atau bahwa setiap sesuatu yang baru tidak mengadakan dirinya sendiri. Bahkan proposisi-proposisi umum universal tersebut adalah benar, dan proposisi konkret tersebut juga benar, dan pengetahuan tentangnya adalah fitri dan daruri yang tidak memerlukan dalil atasnya, meskipun bisa jadi dapat dijadikan dalil atas sebagian hal-hal konkret dengan proposisi universal, dan dapat diperoleh pengetahuan tentang proposisi universal melalui pengetahuan tentang hal-hal konkret. Namun maksudnya adalah bahwa istidlal (penalaran) ini bukanlah syarat dalam pengetahuan, bahkan pengetahuan tentang hal-hal konkret bisa diketahui sebagaimana diketahui hal-hal universal bahkan lebih besar, bahkan orang yang tidak yakin terhadap hal-hal universal bisa jadi yakin terhadap hal-hal konkret. Oleh karena itu, kamu tidak akan menemukan seorang pun yang meragukan bahwa tulisan ini pasti memiliki penulis, dan bangunan ini pasti memiliki pembangun, bahkan dia mengetahui hal ini secara daruri.

Meskipun pengetahuan bahwa setiap sesuatu yang baru pasti memiliki yang mengadakannya telah diyakini oleh kelompok-kelompok ahli pikir sebagai nazhari (teoretis) hingga mereka menegakkan dalil atasnya: baik dengan qiyas

syumul (silogisme universal), maupun dengan qiyas tamtsil (analogi).

Yang pertama adalah pendapat orang yang mengatakan: setiap yang baru pasti memiliki yang mengadakannya. Yang kedua adalah pendapat orang yang mengatakan ini adalah sesuatu yang baru maka dia membutuhkan yang mengadakannya berdasarkan analogi pada bangunan dan tulisan.

Kemudian orang-orang yang berpendapat bahwa setiap yang baru pasti memiliki yang mengadakannya, di antara mereka ada yang menetapkan hal ini dengan istidlal bahwa yang baru itu khusus dan kekhususan pasti memiliki yang mengkhususkan. Kemudian di antara manusia ada yang menetapkan hal ini dengan bahwa yang dikhususkan itu mumkin (mungkin), dan yang mungkin pasti memiliki yang merajihkan (menguatkan) keberadaannya. Kemudian di antara manusia ada yang menetapkan hal ini dengan bahwa hubungan yang mungkin terhadap wujud dan ketiadaan adalah sama, maka harus ada yang merajihkan salah satu dari kedua sisi.

Dan banyak di antara manusia yang menjadikan premis pertama dalam proposisi-proposisi ini sebagai daruri, bahkan menjadikannya lebih jelas daripada yang kedua yang dijadikan dalil atasnya. Dan kegelisahan ini hanya terjadi pada proposisi-proposisi universal umum.

Adapun bahwa bangunan ini pasti memiliki pembangun, dan tulisan ini pasti memiliki penulis, dan pakaian yang dijahit ini pasti memiliki penjahit, dan jejak-jejak ini yang ada di bumi dari bekas-bekas kaki pasti memiliki yang meninggalkan jejak, dan pukulan ini pasti memiliki yang memukul, dan kerajinan ini pasti memiliki pengrajin, dan ucapan yang tersusun dan terdengar ini pasti memiliki yang berbicara, dan pukulan dan lemparan dan tusukan ini pasti memiliki yang memukul dan yang melempar dan yang menusuk.

Maka proposisi-proposisi konkret partikular ini tidak diragukan oleh seorang pun dari orang-orang berakal, dan tidak memerlukan dalil dalam mengetahuinya, meskipun menyebutkan contoh-contoh serupa adalah hujjah (dalil) baginya, dan menyebutkan proposisi yang mencakupnya dan lainnya adalah hujjah kedua. Maka dapat ditarik dalil atasnya dengan qiyas tamtsil dan dengan qiyas syumul. Namun ia pada dirinya sendiri diketahui oleh orang-orang berakal secara daruri, dengan memotong pandangan mereka dari proposisi universal, sebagaimana manusia mengetahui keadaan-keadaan dirinya yang konkret. Sesungguhnya ia mengetahui bahwa dia tidak mengadakan dirinya sendiri, meskipun dia tidak menghadirkan bahwa setiap yang baru tidak mengadakan dirinya sendiri.

Oleh karena itu, fitrah makhluk dijadikan berdasarkan bahwa apabila mereka menyaksikan sesuatu dari peristiwa-

peristiwa yang baru, seperti guntur dan kilat dan gempa bumi, mereka mengingat Allah dan bertasbih kepada-Nya karena mereka mengetahui bahwa sesuatu yang baru tersebut tidak menjadi baru dengan sendirinya melainkan memiliki yang mengadakannya. Meskipun mereka mengetahui hal ini pada seluruh hal-hal yang baru lainnya, namun apa yang telah mereka biasakan kejadiannya menjadi biasa bagi mereka berbeda dengan yang baru yang asing. Padahal pada umumnya apa yang mereka sebut-sebut Allah dan bertasbih kepada-Nya darinya berupa yang asing yang baru, sesungguhnya mereka telah menyaksikan dari ayat-ayat Allah yang biasa apa yang lebih besar darinya, seandainya tidak ada kecuali penciptaan manusia maka sesungguhnya ia termasuk ayat yang paling besar. Maka setiap orang mengetahui bahwa dia tidak mengadakan dirinya sendiri dan bukan orang tuanya yang mengadakannya dan bukan seorang pun dari manusia yang mengadakannya, dan dia mengetahui bahwa dia pasti memiliki yang mengadakannya. Maka setiap orang mengetahui bahwa dia memiliki Pencipta yang menciptakannya, dan dia mengetahui bahwa Dia ada, hidup, mengetahui, kuasa, mendengar, melihat. Dan barangsiapa yang menjadikan selain-Nya hidup maka lebih patut bahwa Dia hidup, dan barangsiapa yang menjadikan selain-Nya mengetahui maka lebih patut bahwa Dia mengetahui, dan barangsiapa yang menjadikan selain-Nya kuasa maka lebih patut bahwa Dia kuasa. Dan dia juga

mengetahui bahwa pada dirinya terdapat keteraturan yang menunjukkan pengetahuan Pelaku, dan kekhususan yang menunjukkan kehendak Pelaku, dan bahwa pengadaan itu sendiri tidak bisa kecuali dengan kekuasaan yang mengadakan. Maka pengetahuannya tentang dirinya yang konkret, tersendiri, dan partikular memberikan kepadanya pengetahuan tentang tuntutan-tuntutan ilahiah ini dan lainnya, sebagaimana firman Allah taala: "Dan pada diri kalian sendiri, maka apakah kalian tidak memperhatikan?" (Adz-Dzariyat: 21).

Fasal (Bab)

Apabila hal itu telah jelas, maka ayat dan alamat dan dalil atas sesuatu harus penetapannya mengharuskan penetapan yang ditunjukkan yang ia menjadi ayat baginya dan alamat atasnya, dan tidak memerlukan dalam menjadi ayat dan alamat dan dalil untuk masuk di bawah proposisi universal, baik yang ditunjukkan itu diketahui wujudnya, atau tidak diketahui wujudnya, melainkan diketahui secara mutlak dan global.

Yang pertama seperti dikatakan: Tanda rumah si fulan adalah bahwa di pintunya ada ini, atau di ambangnya ada itu, atau tanda si fulan adalah begini dan begitu. Jika tanda tersebut terlihat, maka dikenalilah orang tersebut secara spesifik.

Yang kedua adalah dikatakan: Tanda orang yang menjadi pemimpin atau hakim adalah penampilannya begini dan begitu. Jika penampilan itu terlihat, diketahui bahwa di sana ada pemimpin atau hakim meskipun tidak diketahui orangnya secara spesifik.

Dan jika demikian, maka semua makhluk meniscayakan adanya Pencipta, Subhanahu wa Ta'ala secara spesifik, dan masing-masing dengan sendirinya menunjukkan bahwa ia memiliki pencipta dengan sendirinya, dan tidak perlu dikaitkan dengan kaidah bahwa setiap yang baru pasti memiliki yang membarukannya, sebagaimana yang telah kami jelaskan bahwa pengetahuan tentang individu-individu proposisi ini tidak harus bergantung pada universalitasnya, bahkan petunjuknya kepada pencipta tertentu bisa lebih jelas dan lebih dahulu.

Oleh karena itu, kejadian-kejadian yang disaksikan orang-orang merupakan tanda-tanda yang menunjukkan adanya pelaku yang memperbarui dengan sendirinya, tanpa harus disertai proposisi universal: bahwa setiap yang baru pasti memiliki yang membarukannya. Kejadian-kejadian ini juga menunjukkan adanya Pencipta, Subhanahu, karena diketahui bahwa tidak ada yang membuatnya kecuali Dia. Sebagaimana dibuktikan bahwa hal-hal baru pasti memiliki pembaru yang berkuasa, mengetahui, berkehendak, dan bijaksana, maka perbuatan meniscayakan kekuasaan, penciptaan yang sempurna meniscayakan pengetahuan,

pengkhususan meniscayakan kehendak, dan kebaikan kesembuhan meniscayakan kebijaksanaan.

Setiap kejadian menunjukkan hal itu sebagaimana kejadian lain menunjukkannya, dan sebagaimana setiap kejadian menunjukkan Pencipta secara spesifik, begitu pula kejadian lain menunjukkan-Nya. Oleh karena itu, makhluk-makhluk merupakan tanda-tanda bagi-Nya, dan Allah menyebutnya sebagai ayat-ayat. Ayat-ayat tidak membutuhkan analogi universal untuk menjadi ayat-ayat: baik analogi perumpamaan maupun analogi cakupan, meskipun analogi menjadi saksi dan pendukung konsekuensinya. Namun pengetahuan hati tentang implikasi ayat-ayat dan tanda-tanda tidak harus bergantung pada analogi ini, melainkan mengetahui kewajibannya dan konsekuensinya meskipun tidak terlintas dalam pikirannya bahwa setiap yang mungkin tidak akan condong salah satu sisinya daripada sisi lainnya kecuali dengan penentu, atau eksistensinya tidak akan condong daripada ketiadaannya kecuali dengan penentu.

Dari sini menjadi jelas bagimu bahwa apa yang diperdebatkan oleh sekelompok pemikir yaitu apakah sebab kebutuhan kepada Pencipta adalah kebaruan (al-huduts) atau kemungkinan (al-imkan), atau gabungan keduanya, sebenarnya tidak perlu diperdebatkan. Karena setiap makhluk, dirinya dan zatnya membutuhkan Pencipta, dan kebutuhan ini adalah sifat yang melekat padanya.

Artinya, hakikatnya tidak mungkin ada kecuali dengan Pencipta yang menciptakannya. Jika hakikatnya terlihat ada secara nyata, diketahui bahwa ia pasti memiliki pelaku. Dan jika dibayangkan dalam akal, diketahui bahwa ia tidak akan ada secara nyata kecuali dengan pelaku. Seandainya dibayangkan secara mutlak, diketahui bahwa ia tidak akan ada kecuali dengan pelaku. Jadi ia pada dirinya tidak akan ada kecuali dengan pelaku. Ini diketahui dengan membayangkannya sendiri meskipun hati tidak menyadari bahwa ia baru atau mungkin, meskipun baik kemungkinan maupun kebaruan juga menjadi bukti kebutuhan ini. Namun kebaruan meniscayakan keberadaannya setelah ketiadaan, dan telah diketahui bahwa ia tidak akan ada kecuali dengan pelaku. Sementara kemungkinan meniscayakan bahwa ia tidak akan ada kecuali dengan yang mengadakan, dan itu meniscayakan bahwa jika ia ada, maka harus dengan yang mengadakan. Ia adalah apa adanya, meskipun tidak termasuk dalam sifat universal yang meniscayakan kebutuhan kepada pelaku, yaitu tidak akan ada kecuali dengan pelaku, dan tidak akan kekal dan bertahan kecuali dengan pelaku yang membuatnya kekal dan bertahan. Jadi ia membutuhkan-Nya dalam kemunculannya, baik dikatakan bahwa kekekalan adalah sifat tambahan baginya maupun tidak.

Oleh karena itu, akal mengetahui secara pasti bahwa sesuatu yang baru ini tidak akan bertahan kecuali dengan

sebab yang membuatnya bertahan, sebagaimana diketahui bahwa ia tidak akan muncul kecuali dengan sebab yang memunculkannya. Jika seseorang membangun atap dan tidak meninggalkan sesuatu yang menahannya, orang-orang akan berkata kepadanya: "Ini tidak akan bertahan dan kekal." Demikian pula jika ia menjahit pakaian dengan benang lemah dan menjahitnya dengan jahitan yang rusak, mereka akan berkata: "Ini tidak akan bertahan seperti yang diharapkan." Mereka mengetahui dengan fitrah mereka bahwa hal-hal yang membutuhkan itu memerlukan sesuatu yang membuatnya bertahan sebagaimana mereka mengetahui bahwa hal-hal itu membutuhkan sesuatu yang memunculkan dan menciptakannya.

Contoh-contoh yang diberikan dan bukti-bukti yang menjelaskan bahwa ciptaan membutuhkan pencipta dalam kemunculan dan kekekalannya hanyalah untuk mengingatkan pada apa yang ada dalam fitrah, seperti dicontohkan dengan kapal dalam kisah terkenal dari salah seorang ahli ilmu. Ia berkata kepada sekelompok atheis: "Apa bukti adanya Pencipta?" Lalu ia berkata kepada mereka: "Biarkan aku karena pikiranku sedang sibuk dengan sesuatu yang aneh."

Mereka bertanya: "Apa itu?" Ia menjawab: "Sampai kepadaku bahwa di sungai Tigris ada kapal besar penuh dengan berbagai barang yang menakjubkan, dan kapal itu

pergi dan kembali tanpa ada yang menggerakkannya atau mengurusnya."

Mereka berkata kepadanya: "Apakah kamu gila?" Ia bertanya: "Kenapa begitu?" Mereka menjawab: "Apakah ada orang berakal yang membenarkan ini?" Lalu ia berkata: "Bagaimana akal kalian membenarkan bahwa alam ini dengan berbagai jenis, macam, dan kejadian menakjubkan di dalamnya, serta langit yang berputar dan berjalan ini bergerak dan kejadian-kejadian ini terjadi tanpa yang membuatnya terjadi, dan benda-benda bergerak ini bergerak tanpa penggerak?" Maka mereka kembali menyalahkan diri mereka sendiri. Demikian pula jika dikatakan: "Kapal ini menetap di pantai tanpa ada yang mengikatnya atau menambatkannya," akal akan mendustakan hal itu.

Begitu juga jika dikatakan: "Kejadian-kejadian ini tetap dan kekal tanpa ada yang membuatnya kekal, atau tanpa ada yang menahannya."

Oleh karena itu, Allah Subhanahu Wata'ala mengingatkan hal ini dan hal itu. Yang pertama: banyak. Adapun yang kedua: seperti dalam firman-Nya: "Sesungguhnya Allah menahan langit dan bumi supaya jangan lenyap; dan sungguh jika keduanya akan lenyap, tidak ada seorang pun yang dapat menahannya selain Allah. Sesungguhnya Dia Maha Penyantun lagi Maha Pengampun" (Fathir: 41), dan firman-Nya: "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah berdirinya langit dan bumi dengan

perintah-Nya" (Ar-Rum: 25), dan firman-Nya: "Dia meninggikan langit tanpa tiang yang kamu lihat" (Ar-Ra'd: 2). Dan pemeliharaan ini terjadi dengan rizki yang Allah berikan kepada makhluk-makhluk-Nya sebagaimana firman Allah Ta'ala: "Yang telah menciptakan kamu kemudian memberi rizki kepadamu, kemudian mematikan kamu, kemudian menghidupkan kamu (kembali). Adakah di antara sekutu-sekutu kamu yang dapat berbuat sesuatu dari yang demikian itu? Maha Suci Allah dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan" (Ar-Rum: 40).

Perkataan Ash-Shahrastani akan datang di akhir pembahasan

Dan hal yang kami sebutkan ini, bahwa hal-hal konkret yang diciptakan seperti manusia mengharuskan adanya Pembuat dan Pencipta, dan bahwa pengetahuan manusia bahwa dirinya adalah makhluk mengharuskan pengetahuan tentang Penciptanya dengan sendirinya tanpa memerlukan proposisi universal, berkaitan dengan hal ini, yaitu makna yang disebutkan banyak orang, seperti perkataan Ash-Shahrastani:

"Adapun meniadakan alam dari Pencipta Yang Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Bijaksana, maka aku tidak melihatnya sebagai suatu pendapat dan tidak mengetahui pemilik pendapat tersebut kecuali apa yang dinukilkan dari sekelompok kecil dari golongan dahriyyah (materialis)

bahwa mereka berkata: Alam di masa azali berupa bagian-bagian yang tersebar bergerak tidak dengan lurus lalu berbenturan secara kebetulan sehingga terciptalah alam dengan bentuk yang kamu lihat ini." Dia berkata: "Dan aku tidak melihat pemilik pendapat ini sebagai orang yang mengingkari Pencipta, melainkan dia mengakui Pencipta tetapi dia menyerahkan sebab wujud alam kepada keberuntungan dan kebetulan sebagai kehati-hatian dari ta'lil (pencarian sebab), maka aku tidak menganggap masalah ini termasuk masalah-masalah teoretis yang perlu didirikan bukti atasnya, karena fitrah manusia yang selamat bersaksi dengan kedaruratan fitrahnya dan rumusan awal pikirannya akan adanya Pencipta Yang Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Bijaksana. 'Apakah tentang Allah masih ada keraguan?' (Ibrahim: 10), 'Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: 'Siapakah yang menciptakan mereka?' niscaya mereka menjawab: 'Allah'" (Az-Zukhruf: 87), 'Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: 'Siapakah yang menciptakan langit dan bumi?' niscaya mereka akan menjawab: 'Yang menciptakannya ialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui'" (Az-Zukhruf: 9). Meski mereka lalai dari fitrah ini di saat senang, tidak diragukan bahwa mereka berlindung kepadanya di saat susah: 'Mereka berdoa kepada Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya' (Yunus: 22), 'Dan apabila kamu ditimpa bahaya di laut, hilang lenyaplah dari ingatanmu sembahan-sembahan yang kamu seru selain Dia' (Al-Isra': 67)."

Dia berkata: "Oleh karena itu tidak datang taklif (pembebanan) untuk mengenal Pencipta, dan yang datang hanyalah untuk mengenal tauhid dan meniadakan syirik: 'Aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka mengatakan laa ilaaha illa Allah.' Maka ketahuilah bahwa laa ilaaha illa Allah. Oleh karena itu dijadikan tempat perselisihan antara rasul-rasul dengan makhluk dalam tauhid: 'Yang demikian itu karena apabila Allah saja yang diseru, kamu kafir; dan jika Dia dipersekutukan kamu percaya' (Ghafir: 12), 'Dan apabila disebut Allah saja, kesal hati orang-orang yang tidak beriman kepada kehidupan akhirat' (Az-Zumar: 45), 'Dan apabila kamu menyebut Tuhanmu saja dalam Al-Quran, mereka berpaling ke belakang karena benci' (Al-Isra': 46)."

Dia berkata: "Para mutakallimin (ahli kalam) telah menempuh jalan dalam menetapkan Pencipta, yaitu beristidlal dengan hal-hal yang baru (hawadits) atas adanya yang mengadakan dan pembuat. Dan para filosof terdahulu menempuh jalan lain yaitu beristidlal dengan kemungkinan hal-hal yang mungkin atas yang merajihkan salah satu dari dua kemungkinan."

Aku berkata: Dan jalan kedua ini tidak ditempuh para filosof terdahulu, melainkan ditempuh Ibnu Sina dan orang yang menyetujuinya. Tetapi Ash-Shahrastani dan orang-orang sepertinya tidak mengetahui mazhab Aristoteles dan para filosof terdahulu karena sandaran mereka dalam apa

yang mereka nukil dari filsafat adalah pada kitab-kitab Ibnu Sina. Dia berkata: "Dan masing-masing mengklaim darurat dan kejelasan dalam cara beristidlalnya."

Dia berkata: "Dan aku berkata: Apa yang disaksikan oleh kejadian baru, atau yang ditunjukkan oleh kemungkinan setelah mengemukakan premis-premis, tidaklah seperti apa yang disaksikan fitrah manusia dari kebutuhannya pada dirinya kepada pengatur yang adalah muara tuntutan kebutuhan-kebutuhan, yang dirindukan kepada-Nya dan tidak berpaling dari-Nya, yang dicukupi oleh-Nya dan tidak dapat dicukupi tanpa-Nya, yang dihadap kepada-Nya dan tidak berpaling dari-Nya, yang berlindung kepada-Nya dalam kesulitan dan urusan-urusan penting. Maka kebutuhan dirinya lebih jelas daripada kebutuhan yang mungkin yang eksternal kepada yang wajib dan yang baru kepada yang mengadakan."

"Dan tentang makna inilah definisi-definisi tentang Yang Haq Subhanahu dalam kitab suci dengan manhaj ini: 'Atau siapakah yang memperkenankan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepada-Nya' (An-Naml: 62), 'Katakanlah: Siapakah yang menyelamatkan kamu dari kegelapan darat dan laut' (Al-An'am: 63), 'Katakanlah: Siapakah yang memberi rizki kepadamu dari langit dan bumi?' (Yunus), 'Atau siapakah yang menciptakan makhluk dari permulaannya, kemudian mengulanginya (menghidupkannya kembali)' (An-Naml: 64)."

"Dan tentang makna inilah Nabi shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: 'Allah menciptakan hamba-hamba-Nya atas pengenalan kepada-Nya, lalu setan-setan menyimpangkan mereka darinya.'"

Aku berkata: Lafazh hadits dalam Shahih: "Allah berfirman: 'Aku ciptakan hamba-hamba-Ku dalam keadaan hanif, lalu setan-setan menyimpangkan mereka dan mengharamkan atas mereka apa yang Aku halalkan bagi mereka dan memerintahkan mereka untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak Aku turunkan keterangan atasnya.'"

Dia berkata: "Maka pengenalan tersebut adalah darurat kebutuhan, dan penyimpangan dari setan tersebut adalah bisikannya tentang kecukupan diri dan peniadaan kebutuhan. Para rasul diutus untuk mengingatkan wad'u (kedudukan) fitrah dan membersihkannya dari bisikan-bisikan setan karena mereka adalah orang-orang yang tetap atas asal fitrah dan setan tidak memiliki kekuasaan atas mereka: 'Maka berilah peringatan jika peringatan itu bermanfaat. Orang yang takut (kepada Allah) akan mendapat pelajaran' (Al-A'la: 10-11)."

"Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan dia ingat atau takut." (Thaha: 44).

Aku berkata: Yang ada dalam hadits: "Sesungguhnya setan-setan memerintahkan mereka untuk menyekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan keterangan tentangnya." Dan ini adalah penyakit umum yang menimpa kebanyakan anak Adam, yaitu syirik sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: "Dan sebagian besar dari mereka tidak beriman kepada Allah, melainkan dalam keadaan mempersekutukan Allah (dengan sembahan-sembahan lain)." (Yusuf: 106). Adapun penafian (pengingkaran adanya Tuhan) adalah penyakit khusus yang hampir tidak terjadi kecuali karena kesombongan sebagaimana terjadi pada Fir'aun.

Dalam hadits tidak disebutkan bahwa setan membujuk mereka untuk merasa tidak membutuhkan Pencipta, karena hal ini hanya terjadi secara khusus pada sebagian orang atau banyak orang dalam beberapa kondisi, dan ini adalah jenis sofisme, bahkan ini adalah sofisme terburuk. Dan sofisme tidak bersifat umum yang terus-menerus bagi banyak orang, tetapi muncul pada sebagian orang atau banyak orang dalam beberapa hal.

Ia berkata: "Barangsiapa yang berjalan menuju Allah, jaraknya menjadi dekat ketika ia kembali kepada dirinya dengan sedikit saja kembali, maka ia mengetahui kebutuhannya kepada-Nya dalam penciptaannya, kekekalannya, dan perubahan kondisi serta arahnya. Kemudian ia memperoleh wawasan dari tanda-tanda di ufuk

menuju tanda-tanda pada diri, kemudian ia bersaksi dengan-Nya tentang kerajaan, bukan dengan kerajaan tentang-Nya..." dst.

Komentar Ibnu Taimiyah:

Aku berkata: Dia dan sekelompok orang bersamanya menyangka bahwa kata ganti 'hu' (nya) dalam firman Allah: "Sehingga jelas bagi mereka bahwa ia (Alquran) adalah kebenaran" (Fussilat: 53) kembali kepada Allah Ta'ala, dan mereka mengatakan bahwa ayat ini menggabungkan metode siapa yang mengambil dalil dengan ciptaan untuk mengenal Pencipta, dan siapa yang mengambil dalil dengan Pencipta untuk mengenal ciptaan.

Yang benar dan diyakini oleh para mufasir dan ditunjukkan oleh ayat adalah bahwa kata ganti tersebut kembali kepada Al-Qur'an, dan bahwa Allah memperlihatkan kepada hamba-hamba-Nya dari tanda-tanda di ufuk dan pada diri mereka yang menjelaskan kepada mereka bahwa Al-Qur'an adalah benar, dan itu mencakup kebenaran risalah dan wajibnya menerima apa yang disampaikan oleh Rasul sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: "Katakanlah: Terangkanlah kepadaku jika Al-Qur'an itu benar-benar dari sisi Allah, kemudian kamu mengingkarinya, siapakah yang lebih sesat daripada orang yang terombang-ambing dalam pertentangan yang jauh? Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga

jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar." (Fussilat: 52-53).

Maksud di sini adalah mengingatkan bahwa kebutuhan sesuatu yang tertentu pada pengetahuan tidak bergantung pada pengetahuan tentang kebutuhan setiap yang serupa dengannya, dan mengambil dalil tentang hal itu dengan analogi cakupan dan perumpamaan.

Juga, kebutuhan yang disertai dengan perasaan akan kebutuhan tersebut memiliki dampak yang lebih besar dalam jiwa daripada pengetahuan yang tidak disertai perasaan.

Oleh karena ini, pengetahuan jiwa tentang apa yang dicintai dan dibencinya, yang bermanfaat dan berbahaya baginya, lebih kokoh dalam dirinya daripada pengetahuannya tentang apa yang tidak dibutuhkannya, tidak dibencinya, dan tidak dicintainya. Oleh karena itu, apa yang diketahui dari kondisi para rasul dengan umat mereka melalui berita-berita mutawatir dan melihat dampak berupa baiknya akibat bagi pengikut para rasul, dan buruknya akibat bagi para pendusta, lebih bermanfaat daripada pengetahuan tentang kebenaran rasul dan pengikutnya yang hanya memberikan pengetahuan saja. Karena ini memberikan pengetahuan disertai dengan motivasi dan peringatan, sehingga menyempurnakan dua kekuatan: kekuatan ilmiah dan praktis dengan sendirinya, berbeda dengan apa yang hanya memberikan pengetahuan, kemudian pengetahuan itu yang menghasilkan amal.

Oleh karena itu, kebanyakan orang berpendapat bahwa pengakuan akan adanya Pencipta adalah sesuatu yang pasti dan fitrah, karena kebutuhan jiwa kepada hal itu lebih besar daripada kebutuhannya kepada sesuatu yang tidak berkaitan dengan keperluannya.

Tidakkah kamu melihat bahwa manusia mengetahui kondisi orang-orang yang berkaitan dengan manfaat dan bahaya mereka, seperti para pemimpin mereka, penguasa mereka, teman-teman dan musuh-musuh mereka, apa yang tidak mereka ketahui dari kondisi orang yang tidak mereka harapkan dan tidak mereka takuti? Dan tidak ada sesuatu yang lebih membutuhkan sesuatu daripada makhluk yang membutuhkan Penciptanya. Mereka membutuhkan-Nya dari segi ketuhanan-Nya, karena Dia yang menciptakan mereka, dan Dia yang mendatangkan manfaat bagi mereka, dan menolak bahaya dari mereka: "Dan apa saja nikmat yang ada pada kamu, maka dari Allah-lah (datangnya), dan bila kamu ditimpa oleh kemudharatan, maka hanya kepada-Nya-lah kamu meminta pertolongan." (An-Nahl: 53).

Dan semua yang terjadi dari seseorang, sesungguhnya itu terjadi dengan penciptaan-Nya, ketentuan-Nya, sebab-sebab-Nya, dan kemudahan dari-Nya. Dan kebutuhan inilah yang mewajibkan mereka kembali kepada-Nya dalam keadaan terdesak, sebagaimana Dia berbicara kepada mereka tentang hal itu dalam kitab-Nya. Dan mereka membutuhkan-Nya dari segi ketuhanan-Nya, karena tidak

ada kebaikan bagi mereka kecuali dengan menjadikan-Nya sebagai sembahan mereka yang mereka cintai dan agungkan, dan tidak menjadikan tandingan-tandingan bagi-Nya yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Bahkan apa yang mereka cintai selain-Nya, seperti para nabi-Nya dan hamba-hamba-Nya yang shalih, mereka mencintai mereka karena-Nya, sebagaimana dalam dua kitab shahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: "Tiga hal yang jika ada pada seseorang, dia akan merasakan manisnya iman: orang yang Allah dan Rasul-Nya lebih dicintainya daripada selain keduanya, orang yang mencintai seseorang tidak mencintainya kecuali karena Allah, dan orang yang benci kembali kepada kekufuran setelah Allah menyelamatkannya darinya sebagaimana ia benci dilemparkan ke dalam api."

Dan diketahui bahwa pertanyaan, cinta, kerendahan hati, ketakutan, harapan, pengagungan, pengakuan akan kebutuhan, ketergantungan, dan sebagainya, mensyaratkan kesadaran akan Dzat yang diminta, yang dicintai, yang diharapkan, yang ditakuti, yang disembah, yang diagungkan, yang diakui jiwa akan kebutuhan dan ketergantungan kepada-Nya, yang segala sesuatu tunduk pada keagungan-Nya, menyerah pada kekuasaan-Nya, dan merendah pada kemuliaan-Nya.

Jika hal-hal ini diperlukan jiwa dan tak dapat dihindarinya, bahkan menjadi kebutuhan mendasar, maka

syarat dan keharusannya, yaitu pengakuan akan Sang Pencipta, lebih utama untuk ada dalam jiwa.

Sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits sahih: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah," beliau meriwayatkan dari Tuhannya: "Aku menciptakan hamba-hamba-Ku sebagai orang-orang yang hanif (lurus)," dan semacamnya, tidak hanya mencakup pengakuan akan Sang Pencipta saja, tetapi pengakuan yang diikuti dengan penghambaan kepada Allah dengan cinta dan pengagungan serta keikhlasan agama untuk-Nya, dan inilah hakikat hanifiyah (kelurusan).

Dasar iman adalah perkataan dan perbuatan hati, yaitu pengetahuannya tentang Sang Pencipta dan penghambaan kepada Sang Pencipta, dan hati diciptakan dengan fitrah semacam itu.

Jika sebagian orang telah keluar dari fitrah karena penyakit yang menimpanya, baik karena kebodohannya atau kezalimannya, hingga mengingkari ayat-ayat Allah padahal jiwanya meyakininya karena kezaliman dan kesombongan, itu tidak berarti bahwa manusia tidak dilahirkan dalam keadaan fitrah.

Kami telah menyebutkan di tempat lain sebagian pendapat orang yang mengatakan bahwa makrifat (pengenalan) bersifat pasti (dharuri), dan ilmu yang disertai dengan kecintaan terhadap yang diketahui kadang disebut

makrifat, seperti dalam amar makruf dan nahi munkar. Makruf adalah yang dicintai hati bersamaan dengan pengetahuan, dan munkar adalah yang dibenci dan dijauhi hati ketika mengetahuinya.

Oleh karena itu, seseorang yang memiliki kecintaan kepada Allah dan kembali kepada-Nya bersamaan dengan pengetahuannya tentang Allah kadang disebut sebagai 'arif (orang yang mengenal), berbeda dengan orang yang berilmu namun hatinya kosong dari kecintaan dan pengabdian, mereka tidak menyebutnya sebagai 'arif.

Dan sudah diketahui bahwa adanya kecintaan kepada Allah, takut kepada-Nya, keinginan kepada-Nya, dan pengabdian kepada-Nya dalam hati, adalah cabang dari pengakuan akan-Nya, dan yang kedua ini mengharuskan yang pertama.

Jika hal ini menjadi keharusan dalam hati, maka keberadaan pengakuan yang mendahuluinya dan mengharuskannya lebih pantas untuk menjadi keharusan, karena tetapnya sesuatu yang mengharuskan tidak terjadi kecuali dengan tetapnya yang diharuskan.

Terkadang yang dimaksud dengan istilah makrifat adalah ilmu yang objeknya spesifik dan khusus, sedangkan dengan ilmu yang merupakan bagian dari makrifat adalah yang objeknya bersifat umum dan universal. Terkadang yang dimaksud dengan istilah makrifat adalah mengetahui sesuatu

secara spesifik, meskipun istilah ilmu pada dasarnya mencakup kedua jenis ini, sebagaimana dijabarkan di tempat lain, dan akan datang pembahasan orang-orang tentang pengakuan akan Sang Pencipta, apakah hal itu dihasilkan dengan cara ini dan itu.

Kami telah menjelaskan di tempat lain tentang perkataan mereka: alasan kebutuhan terhadap yang mempengaruhi (pemberi pengaruh): Apakah alasannya adalah kebaruan (huduts), atau kemungkinan (imkan), atau gabungan keduanya? Kami telah menjelaskan bahwa jika yang dimaksud dengan itu adalah bahwa kebaruan, misalnya, merupakan bukti bahwa sesuatu yang baru ini membutuhkan pembuat barunya, atau bahwa kebaruan adalah syarat dalam ketergantungan sesuatu yang dibuat kepada pembuatnya, maka ini benar. Namun jika yang dimaksud adalah bahwa kebaruan itulah yang menjadikan sesuatu yang baru bergantung pada pembuatnya, maka ini salah. Demikian pula kemungkinan, jika yang dimaksud adalah bahwa itu merupakan bukti kebutuhan terhadap pemberi pengaruh, atau itu merupakan syarat dalam ketergantungan kepada pemberi pengaruh, maka ini benar. Namun jika yang dimaksud adalah bahwa kemungkinan itu sendiri yang menjadikan sesuatu yang mungkin menjadi bergantung, maka ini salah.

Berdasarkan hal ini, tidak ada pertentangan antara masing-masing dari kemungkinan dan kebaruan sebagai

bukti ketergantungan kepada pemberi pengaruh, dan syarat dalam ketergantungan kepada pemberi pengaruh. Namun perselisihan ada dalam dua masalah:

Pertama: Apakah sesuatu yang wajib karena yang lain secara azali dan abadi bisa menjadi dibuat oleh yang lain? Sebagaimana dikatakan oleh sebagian filsuf: bahwa alam semesta adalah qadim (tak bermula), disebabkan, dan mungkin bagi Wajibul Wujud secara azali dan abadi. Inilah pendapat yang ditolak oleh mayoritas orang berakal dari umat manusia.

Mereka mengatakan: Sesuatu yang dibuat atau diciptakan, sekaligus bersamaan dengan pembuatnya secara azali dan abadi adalah mustahil. Mereka juga mengatakan: Sesuatu yang mungkin, yang menerima keberadaan dan ketiadaan, hanya bisa ada pada suatu waktu dan tiada pada waktu lain. Adapun yang selalu ada, menurut umumnya orang berakal adalah wajib ada, dan bukan termasuk yang mungkin yang menerima keberadaan dan ketiadaan.

Ini adalah hal yang disepakati oleh seluruh filsuf, bahkan oleh Ibnu Sina dan para pengikutnya.

Namun Ibnu Sina kontradiktif, ia mengklaim dalam bab pembuktian Wajibul Wujud bahwa sesuatu yang mungkin bisa jadi qadim (tak bermula) dan azali meski tetap dalam keadaan mungkin. Ia diikuti dalam hal ini oleh sekelompok orang belakangan, seperti Ar-Razi dan lainnya, dan mereka

terjebak dalam berbagai persoalan yang tidak mampu mereka jawab, sebagaimana telah dijabarkan di tempatnya. Dengan demikian, kemungkinan dan kebaruan saling berkait, setiap yang mungkin adalah baru dan setiap yang baru adalah mungkin.

Mengenai perkiraan kemungkinan yang menjadi akibat wajib karena sebab lain, padahal ia tidak tercipta, hal ini tidak mungkin menurut jumhur para cendekiawan.

Kebanyakan filsuf dari pengikut Aristoteles dan lainnya bersama jumhur berpendapat: Bahwa kemungkinan tidak bisa dipahami kecuali pada hal-hal yang tercipta (muhdatsat). Adapun orang yang mengklaim adanya kemungkinan yang qadim (kekal) adalah Ibnu Sina dan orang-orang yang sependapat dengannya. Karena itulah, muncul pertanyaan-pertanyaan terhadap mereka dalam menetapkan kemungkinan ini yang tidak ada jawaban bagi mereka.

Dukungan Ar-Razi terhadap Ibnu Sina dan Pengingkaran Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sina

Ar-Razi ketika menetapkan kemungkinan ini mengikuti Ibnu Sina, maka dalam ucapannya terdapat kekacauan yang dikenal dalam kitab-kitabnya yang besar maupun kecil. Padahal semua ini dalam kitab-kitab logika mereka menetapkan apa yang mereka sepakati dengan pendahulu

mereka Aristoteles dan lainnya: bahwa yang mungkin yang menerima wujud dan ketiadaan tidak mungkin kecuali baru (hadits), ada setelah tidak ada.

Abu al-Walid Ibnu Rusyd al-Hafid telah menyebutkan hal ini dan berkata: "Apa yang disebutkan Ibnu Sina dan semacamnya, bahwa sesuatu bisa mungkin yang menerima wujud dan ketiadaan, sambil tetap qadim azali, adalah perkataan yang tidak pernah dikatakan oleh seorang filsuf pun sebelum Ibnu Sina."

Aku berkata: Ibnu Sina juga telah menyebutkan di lebih dari satu tempat bahwa yang mungkin yang menerima wujud dan ketiadaan, tidak mungkin kecuali baru (hadits), didahului oleh ketiadaan, sebagaimana dikatakan pendahulunya dan seluruh cendekiawan yang berakal. Aku telah menyebutkan kata-katanya dari Kitab as-Syifa' dan lainnya di tempat selain ini. Ini menunjukkan kesepakatan para cendekiawan bahwa setiap yang mungkin yang menerima wujud dan ketiadaan tidak mungkin kecuali baru, ada setelah tidak ada.

Ini menjelaskan bahwa segala sesuatu selain Yang Wajib dengan sendirinya adalah tercipta, ada setelah tidak ada. Ini tidak bertentangan dengan keabadian (kekekalan) aktifitas-Nya.

Yang dimaksud di sini adalah bahwa hakikat kejadian dan kemungkinan adalah dalil atas kebutuhan kepada Yang Berpengaruh.

Adapun menjadikan salah satunya sebagai hal yang membuat makhluk-makhluk membutuhkan Pencipta, ini adalah kesalahan. Bahkan hakikat makhluk-makhluk membutuhkan Pencipta dengan esensinya sendiri. Kebutuhan mereka kepada Yang Berpengaruh adalah perkara esensial bagi mereka, tidak membutuhkan sebab, karena tidak setiap hukum yang tetap bagi esensi-esensi membutuhkan sebab, sebab itu akan menyebabkan terjadinya rangkaian sebab-sebab tanpa batas.

Ini batil menurut kesepakatan para ulama. Bahkan dari hukum-hukum itu ada yang lazim bagi esensi-esensi, tidak mungkin terpisah dari esensi-esensi, dan tidak membutuhkan sebab. Dan kenyataan bahwa segala sesuatu selain Allah adalah fakir kepada-Nya dan membutuhkan-Nya secara terus-menerus adalah dari jenis ini.

Kefakiran dan kebutuhan adalah perkara lazim esensial bagi segala sesuatu selain Allah, sebagaimana kekayaan dan sifat as-Shamad (yang tidak membutuhkan) adalah perkara lazim bagi esensi Allah. Mustahil Allah Subhanahu fakir, dan mustahil Dia tidak kecuali kaya dari segala sesuatu selain-Nya. Mustahil bagi segala sesuatu selain-Nya untuk kaya dari-Nya dengan cara apa pun. Wajib bagi segala sesuatu

selain-Nya untuk fakir dan membutuhkan-Nya secara terus-menerus di setiap waktu.

Di sinilah muncul perselisihan dalam masalah kedua, yaitu apakah yang tercipta dan diciptakan kebutuhannya kepada Pencipta hanya pada waktu penciptaan saja, atau dia selamanya membutuhkan-Nya. Ada dua pendapat dari para pemikir.

Banyak dari ahli kalam yang tercipta yang diterima dari Jahm dan Abu al-Huzail dan orang-orang yang mengikuti mereka dari Mu'tazilah dan lainnya, mengatakan bahwa dia tidak membutuhkan-Nya kecuali dalam keadaan penciptaan, bukan dalam keadaan keberlangsungan. Pendapat ini berhadapan dengan pendapat para filsuf dahri (eternalis), yang mengatakan: kebutuhan yang mungkin kepada yang wajib tidak mengharuskan kejadiannnya, bahkan kebutuhannya kepada-Nya dalam keadaan keberlangsungannya secara terus-menerus azali dan abadi.

Mereka mengira adanya perbuatan tanpa terjadinya sesuatu, dan mereka mengira bahwa makhluk tidak membutuhkan kepada Pencipta dan tidak memerlukan secara terus-menerus. Kedua pendapat ini batil sebagaimana telah dijelaskan panjang lebar di tempatnya.

Yang dimaksud di sini adalah bahwa banyak dari apa yang mereka jadikan sebagai mukadimah dalam dalil-dalil penetapan Pencipta, meskipun benar,

sesungguhnya tidak dibutuhkan oleh umumnya fitrah yang sehat. Namun bagi orang yang mengalami syubhat (keraguan), mungkin bisa mendapat manfaat darinya.

Pembahasan tentang penolakan terhadap daur (saling ketergantungan) dan tasalsul (rangkaian tak berujung) adalah bagian dari topik ini, dan jalan yang mereka tempuh dalam memutus tasalsul dan daur adalah jalan yang benar juga.

Ringkasnya, daur ada dua jenis, dan tasalsul juga ada dua jenis.

Mengenai daur: Terkadang yang dimaksud adalah bahwa sesuatu ini tidak ada kecuali bersama dengan yang itu, dan yang itu tidak ada kecuali bersama dengan yang ini, dan ini disebut daur bersamaan atau daur pengikatan.

Dan terkadang yang dimaksud adalah bahwa sesuatu ini tidak ada kecuali setelah yang itu, dan yang itu tidak ada kecuali setelah yang ini dan semacamnya, dan ini adalah daur berurutan.

Yang pertama adalah mungkin, seperti hal-hal yang saling berkaitan, misalnya keberadaan anak dan orang tua, atau seperti dua akibat dari satu sebab, dan semua hal yang saling berkaitan yang mana salah satunya tidak ada kecuali bersamaan dengan yang lain, seperti sifat-sifat Allah Subhanahu yang saling berkaitan dan seperti sifat-sifat-Nya dengan Dzat-Nya, dan seperti semua syarat dengan yang

disyaratkan, dan lainnya yang termasuk dalam kategori syarat dan yang disyaratkan.

Adapun jenis yang kedua adalah mustahil. Karena jika sesuatu ini tidak ada kecuali setelah sesuatu itu, dan sesuatu itu tidak ada kecuali setelah sesuatu ini, maka harus ada sesuatu itu sebelum ini, dan ada ini sebelum itu, sehingga masing-masing dari ini dan itu ada sebelum keberadaannya sendiri, maka ini mengharuskan berkumpulnya keberadaan dan ketiadaan lebih dari sekali, dan semua itu mustahil.

Termasuk dalam kategori ini adalah jika sesuatu ini menjadi pelaku bagi sesuatu itu, atau sebab pelaku atau sebab tujuan, dan semacamnya, karena pelaku dan sebab dan semacamnya, mustahil menjadi pelaku bagi dirinya sendiri, bagaimana mungkin ia menjadi pelaku bagi pelaku dirinya sendiri? Demikian pula sebab pelaku tidak mungkin menjadi sebab pelaku bagi dirinya sendiri, apalagi untuk sebab dirinya sendiri? Begitu juga sebab tujuan yang diwujudkan oleh pelaku, ia dihasilkan oleh pelaku dan menjadi akibat dalam keberadaannya untuk pelaku, bukan untuk dirinya sendiri. Jika ia bukan akibat bagi dirinya sendiri, bagaimana mungkin ia menjadi akibat bagi akibat dirinya sendiri?

Ini dan semacamnya termasuk daur yang mengharuskan sesuatu mendahului dirinya sendiri atau mendahului yang mendahuluinya, dan menjadi pelaku bagi dirinya yang dihasilkan atau bagi hasil dirinya sendiri, atau

sebab bagi dirinya yang disebabkan atau bagi akibat dari akibat dirinya, atau menjadi akibat yang dihasilkan oleh dirinya sendiri, atau akibat dirinya dan hasil dirinya, semua itu mustahil secara jelas dan oleh karena itu para cendekiawan sepakat tentang kemustahilannya.

Adapun tentang tasalsul (rangkaian tak berujung) dalam akibat dan syarat dan semacamnya, ada dua pendapat yang dikenal di kalangan berbagai kelompok orang. Sedangkan tasalsul dalam pelaku dan sebab pelaku dan semacamnya, ini adalah mustahil tanpa keraguan.

Setelah ini dijelaskan, kita katakan: Jika semua yang ada itu mungkin, membutuhkan pelaku selain dirinya, maka "yang lain" tersebut, jika dia adalah pelaku lain baginya, maka harus masing-masing dari keduanya menjadi pelaku bagi yang lain, dan ini termasuk daur berurutan yang mustahil berdasarkan kesepakatan para cendekiawan. Dan jika "yang lain" itu adalah pihak lain lagi, maka harus ada pelaku-pelaku dan yang dihasilkan tak terbatas, atau jika Anda mau katakan: harus ada pemberi pengaruh yang masing-masing memberi pengaruh pada yang lain tanpa batas, atau jika Anda mau katakan: harus ada sebab-sebab yang masing-masing menjadi akibat bagi yang lain tanpa batas.

Dan semua dari mereka ini mungkin adanya, membutuhkan selain dirinya, tidak ada dengan sendirinya.

Di sini ada dua pertanyaan:

Pertama: Perkataan yang mengatakan: Mengapa tidak boleh keseluruhan itu wajib ada dengan sendirinya meskipun setiap individu dari anggotanya mungkin dengan sendirinya? Jawaban atas ini adalah bahwa hal itu mengharuskan adanya wujud yang wajib ada dengan sendirinya, padahal hal itu juga batil. Karena keseluruhan adalah bagian-bagian yang berkumpul dengan bentuk perkumpulan, dan setiap bagian mungkin dengan sendirinya, dan bentuk perkumpulan adalah sifat dari sifat-sifat yang tidak berdiri sendiri, maka ia juga mungkin dengan sendirinya dengan cara yang lebih utama. Jadi, setiap bagian dan bentuk perkumpulan adalah mungkin dengan sendirinya, sehingga mustahil ada sesuatu yang dianggap wajib dengan sendirinya.

Juga, apa yang disifatkan pada individu-individu terkadang bisa disifatkan pada keseluruhan dan terkadang tidak. Jika penyifatan individu-individu itu karena sifat yang sama antara mereka dan keseluruhan, maka keseluruhan wajib disifati demikian, berbeda dengan jika muncul pada keseluruhan melalui penyusunan suatu sifat yang tidak ada pada individu-individu.

Dan diketahui bahwa setiap satu-satu jika tidak ada kecuali melalui yang lain, dan ia adalah fakir dan membutuhkan, maka banyaknya yang membutuhkan dan berkumpulnya mereka tidak menyebabkan mereka tidak

membutuhkan, kecuali jika pada sebagian mereka ada bantuan untuk yang lain, seperti dua orang lemah jika berkumpul menghasilkan kekuatan karena kumpulan mereka, karena masing-masing dari keduanya tidak membutuhkan yang lain dari satu sisi dan membutuhkannya dari sisi lain. Adapun jika diasumsikan bahwa masing-masing dari keduanya membutuhkan yang lain dari segala sisi, mustahil terjadi pada keduanya dengan berkumpul suatu kekuatan atau bantuan dari salah satunya untuk yang lain, karena asumsinya adalah bahwa masing-masing dari keduanya tidak memiliki sesuatu kecuali dari yang lain. Dan ini adalah daur berurutan, yaitu daur para pelaku dan sebab-sebab pelaku dan tujuan. Maka tidak ada yang dihasilkan oleh salah satunya dari yang lain, dan asumsinya adalah bahwa ia tidak memiliki apa pun dari dirinya sendiri, sehingga dengan berkumpul tidak menghasilkan keberadaan sama sekali.

Yang menjelaskan hal ini adalah bahwa setiap bagian membutuhkan dari segala sisi kepada yang lain, dan keseluruhan juga membutuhkan dari segala sisi kepada individu-individu. Karena individu manapun dari individu-individu jika diasumsikan ketiadaannya, akan mengharuskan ketiadaan keseluruhan. Tidak ada dalam keseluruhan suatu keberadaan yang diberikan kepada individu-individu, dan tidak ada pada individu suatu keberadaan yang diberikan kepada keseluruhan atau kepada individu lainnya. Ini

berbeda dengan jika individu-individu dari sepuluh berkumpul, karena kondisinya sebagai sepuluh tidak dihasilkan untuk individu-individunya, sebagaimana setiap individu keberadaannya bukan berasal dari kumpulan sepuluh. Maka ketika setiap individu keberadaannya bukan dari sepuluh dan bukan dari individu-individu lainnya, memungkinkan keberadaannya dengan sendirinya, dan memungkinkan ia menjadi syarat dalam keberadaan individu yang lain, dan memungkinkan bahwa hukum yang dihasilkan dengan kumpulan sepuluh tidak dihasilkan untuk satu per satu individu. Maka jelaslah bahwa kumpulan semua yang mungkin tidak menjadi wajib, dan ini telah diuraikan di tempat lain.

Pertanyaan untuk Al-Amidi dan jawabannya:

Pertanyaan kedua: Pertanyaan Al-Amidi yaitu perkataannya: Apa yang mencegah keseluruhan menjadi mungkin adanya dan keunggulannya dengan keunggulan unit-unitnya dan keunggulan setiap satu oleh yang lain tanpa batas?

Maka dikatakan tentang ini beberapa jawaban:

Pertama

Apabila setiap dari keseluruhan adalah mungkin dengan dirinya sendiri, tidak wujud kecuali dengan yang lain, maka setiap dari yang individual, wujudnya bukan dengan dirinya sendiri, dan keseluruhan wujudnya bukan dengan

dirinya sendiri. Maka tidak ada sesuatu yang wujudnya dengan dirinya sendiri, sehingga wujudnya tidak mungkin kecuali dengan yang lain.

Maka menjadi pasti bahwa di sana harus ada yang lain yang bukan kumpulan total dari hal-hal yang mungkin, dan bukan sesuatu dari hal-hal yang mungkin. Yang tidak demikian adalah yang wujud dengan dirinya sendiri, dan dialah Yang Wajib dengan dirinya sendiri secara niscaya.

Adapun ucapannya: "Akan terjadi tarjih (kecenderungan) setiap yang satu dengan yang lain", yakni setiap dari hal-hal yang mungkin akan wujud dengan yang mungkin lainnya secara berantai.

Maka dikatakan kepadanya: Hakikat sifat kemungkinan itu sendiri mencakup semua yang individual dan bersama dalam hal itu. Maka tidak dapat dibayangkan bahwa sesuatu dari individu-individu hal yang mungkin keluar dari sifat umum dan menyeluruh ini. Hakikat sifat kemungkinan itu sendiri mengharuskan kebutuhan kepada yang lain. Seandainya diandaikan adanya hal-hal yang mungkin tanpa Yang Wajib dengan dirinya sendiri, maka akan mengharuskan bahwa sifat kemungkinan tidak membutuhkan yang lain. Maka akan menjadi bahwa yang mungkin yang membutuhkan kepada yang lain bukanlah yang mungkin yang membutuhkan kepada yang lain. Dan itu adalah penggabungan antara dua hal yang bertentangan.

Yang menjelaskan hal itu adalah bahwa berapa pun diandaikan dari hal-hal yang mungkin yang tidak terbatas, sesungguhnya tidak ada satu pun dari mereka yang wujud dengan dirinya sendiri, bahkan dia membutuhkan kepada apa yang menciptakannya dan melakukannya.

Yang kedua dari mereka berbagi dengan yang pertama dalam sifat ini dari segala segi. Maka tidak ada sesuatu dari mereka yang memiliki wujud dari dirinya sendiri, dan tidak pula keseluruhan. Maka tidak akan ada yang wujud sama sekali.

Bahkan jika seseorang berkata: "Ini wujud dengan yang lain, dan yang lain sampai tidak terbatas", atau "Ini diciptakan oleh yang lain, dan yang lain diciptakan oleh yang lain sampai tidak berakhir", maka hakikat perkataan itu adalah bahwa dia mengandaikan hal-hal yang tidak ada tanpa batas.

Jika diandaikan seorang pelaku yang jika tidak wujud dengan dirinya sendiri, maka tidak ada baginya dari dirinya sendiri kecuali ketiadaan, dan telah diandaikan pelakunya tidak memiliki dari dirinya sendiri kecuali ketiadaan.

Maka setiap dari hal-hal berantai ini, tidak ada bagi sesuatu dari mereka dari dirinya sendiri kecuali ketiadaan, dan tidak bagi kumpulan dari dirinya sendiri kecuali ketiadaan. Tidak ada di sana kecuali individu-individu dan kumpulan, dan setiap dari itu tidak ada darinya kecuali

ketiadaan. Maka telah diandaikan kumpulan yang tidak ada darinya kecuali ketiadaan. Yang demikian itu mustahil darinya ada wujud, karena yang tidak ada darinya kecuali ketiadaan, dan tidak dari kumpulannya, dan tidak dari individu-individunya, mustahil darinya ada wujud.

Jika diandaikan hal-hal yang mungkin berantai di mana setiap dari mereka tidak memiliki wujud dari dirinya sendiri, maka tidak akan ada di sana kecuali ketiadaan. Padahal wujud itu ada yang dapat diindera. Maka diketahui bahwa di dalamnya ada yang wujud dengan dirinya sendiri, wujudnya bukan dari yang lain, dan itulah yang dimaksud.

Kedua

Dikatakan: Yang wujud yang bukan dari dirinya sendiri, mustahil wujud yang lain darinya. Karena wujud dirinya dengan dirinya sendiri, kecukupan dirinya dengan dirinya sendiri, dan tegaknya dirinya dengan dirinya sendiri, lebih utama daripada wujud yang lain dengan wujudnya, kecukupan yang lain dengannya, dan tegaknya yang lain dengannya. Jika diandaikan hal-hal yang mungkin yang tidak ada di dalamnya yang wujudnya dengan dirinya sendiri, maka mustahil di dalamnya ada yang wujud yang lain dengannya dengan cara yang lebih utama. Maka tidak boleh setiap yang mungkin tidak wujud dengan dirinya sendiri, sementara dia dengan ini adalah pelaku bagi yang lain tanpa batas.

Ini adalah hal yang tidak dapat diperdebatkan di antara para cendekiawan yang memahaminya. Baik dikatakan: Bahwa yang berpengaruh dalam kumpulan hal-hal yang mungkin adalah kekuasaan Allah Ta'ala tanpa sebab-sebab, atau dikatakan: Bahwa ia berpengaruh di dalamnya dengan sebab-sebab yang diciptakan-Nya, atau dikatakan: Bahwa sebagian dari mereka berpengaruh dalam sebagian dengan kewajiban atau penciptaan atau penimbulan atau perbuatan atau selain itu dari yang dikatakan. Sesungguhnya setiap orang yang berkata dengan salah satu dari pendapat-pendapat ini harus menjadikan bagi yang berpengaruh wujud dari yang wujud dengan dirinya sendiri. Tidak mungkin seseorang berkata: Setiap dari mereka berpengaruh dan tidak memiliki dari dirinya sendiri kecuali ketiadaan, dan tidak ada di sana yang berpengaruh yang memiliki dari dirinya sendiri wujud.

Karena diketahui dengan terang akal bahwa jika diandaikan semua hal-hal itu tidak ada sesuatu dari mereka yang memiliki wujud dari dirinya sendiri dan dengan dirinya sendiri, maka tidak akan ada baginya pengaruh dari dirinya sendiri dan dengan dirinya sendiri. Karena yang tidak wujud dengan dirinya sendiri dan dari dirinya sendiri, lebih utama baginya untuk tidak berpengaruh dalam wujud yang lain dengan dirinya sendiri dan dari dirinya sendiri. Jika tidak ada di sana yang wujud dengan dirinya sendiri dan tidak berpengaruh dengan dirinya sendiri, bahkan setiap dari

mereka tidak wujud dengan dirinya sendiri dan tidak berpengaruh dengan dirinya sendiri, maka setiap adalah tidak ada dengan dirinya sendiri, tidak ada pengaruhnya dengan dirinya sendiri. Maka kita telah mengandaikan hal-hal berantai di mana setiap dari mereka tidak memiliki wujud dengan dirinya sendiri dan tidak memiliki pengaruh dengan dirinya sendiri, dan tidak ada di sana yang berbeda dari mereka yang wujud dan berpengaruh di dalamnya. Maka tidak ada di sana wujud dan tidak ada pengaruh sama sekali.

Jika seseorang berkata: "Setiap dari hal-hal ini yang tidak wujud dengan dirinya sendiri menciptakan yang lain yang tidak wujud dengan dirinya sendiri", maka terang akal berkata kepadanya: "Yang tidak wujud dengan dirinya sendiri tidak berpengaruh dengan dirinya sendiri. Bagaimana engkau menjadikannya berpengaruh pada yang lain sedangkan tidak ada hakikatnya?"

Jika dia berkata: "Bahkan hakikatnya wujud dengan yang lain itu."

Dikatakan kepadanya: "Tidak ada di sana yang lain yang dengannya dia menjadi nyata, karena yang lain yang kau andaikan dia juga tidak memiliki wujud dan tidak memiliki pengaruh sama sekali kecuali dengan apa yang kau andaikan dari yang lain lainnya yang tidak memiliki wujud dan tidak memiliki pengaruh."

Inti dari jawaban ini adalah bahwa andaian akal terhadap yang tidak wujud dengan dirinya sendiri setelah itu, dan tidak merealisasikan baginya wujud dengan yang lain, sementara dia berpengaruh dan menciptakan yang lain, adalah dari hal-hal yang paling batal dan rusak. Karena penciptaannya terhadap yang lain tidak terjadi kecuali setelah wujudnya, sedangkan dia dengan sifat kemungkinannya menerima wujud dan ketiadaan, tidak wujud. Maka semua yang diandaikan hanyalah hal-hal yang tidak ada.

Ketiga

Jawaban ketiga ini menjelaskan: kita berkata: Ucapan seseorang "Yang mungkin yang tidak wujud adalah tidak ada, tidak wujud sama sekali. Yang tidak ada yang tidak terjadi padanya apa yang mengharuskan wujudnya adalah tetap berlanjut dalam ketiadaan."

Jika seseorang berkata: "Yang mungkin tidak terjadi tarjih salah satu dari kedua sisinya atas yang lain kecuali dengan murajjih (yang melakukan tarjih)", maka ini jelas tampak dalam sisi penetapan, karena dia tidak wujud kecuali dengan yang mengharuskan wujudnya, jika dia tidak memiliki dari dirinya sendiri wujud.

Adapun dalam peniadaan, maka sebagian orang berkata: "Sebab ketiadaannya adalah ketiadaan sebab wujudnya", dan mereka menjadikan bagi ketiadaannya

sebab sebagaimana bagi wujudnya sebab. Ini adalah pendapat Ibnu Sina dan pengikut-pengikutnya.

Dan tahqiq yang dipegang jumhur pemikir dari ahli kalam dan ahli filsafat.

Dan ini adalah pendapat lain dari Ar-Razi bahwa ketiadaannya tidak membutuhkan sebab yang menjadikannya tiada, karena ketiadaan murni tidak dapat dijadikan sebab dan tidak disebabkan, karena ketiadaan murni yang berkelanjutan tidak membutuhkan pelaku atau sebab. Namun ketiadaan sebabnya meniscayakan ketiadaannya dan menjadi bukti ketiadaannya. Jika yang dimaksud dengan sebab ketiadaannya adalah sesuatu yang meniscayakan ketiadaannya dan menunjukkan ketiadaannya, maka ini benar. Namun jika yang dimaksud dengan sebab ketiadaannya adalah realisasi ketiadaan yang membutuhkan sebab untuk mewujudkannya, maka tidaklah demikian, karena ketiadaan berkelanjutan tidak membutuhkan sebab yang mewajibkannya.

Perkataan yang mengatakan: "Yang mungkin tidak akan ada kecuali dengan penentu" adalah seperti ungkapan: "Ia tidak ada dengan sendirinya, tidak ada kecuali dengan yang lain." Dan tidak perlu mengatakan: "Apa yang tidak ada dengan sendirinya tidak akan tiada kecuali dengan yang lain," karena apa yang tidak ada dengan sendirinya tidak memiliki keberadaan dari dirinya sendiri.

Dan jika Anda mengatakan: "Ia memiliki ketiadaan dari dirinya sendiri," maka ini memiliki dua makna: Jika yang Anda maksud adalah hakikatnya meniscayakan ketiadaan dan tidak menerima keberadaan, maka ini tidak benar, bahkan hakikatnya menerima keberadaan. Namun jika yang Anda maksud adalah hakikatnya tidak menuntut keberadaan, tetapi tidak memiliki dari dirinya kecuali ketiadaan, dan bahwa keberadaannya tidak terjadi kecuali dari yang lain, bukan dari dirinya sendiri, maka ini benar. Perbedaan antara sesuatu yang tidak memiliki dari dirinya selain ketiadaan, dengan hakikatnya yang meniscayakan ketiadaan adalah jelas. Meskipun ketika kita mengatakan: "Ia memiliki dari dirinya" atau "Ia tidak memiliki dari dirinya," kita tidak bermaksud bahwa di luar (realitas) ada hakikat yang tetap yang hanya memiliki ketiadaan, atau hakikat itu meniscayakan ketiadaan. Karena ini adalah khayalan orang yang mengatakan: "Yang tidak ada adalah sesuatu yang tetap di luar (realitas)," atau yang mengatakan bahwa esensi-esensi di luar adalah hal-hal yang berbeda dari keberadaan yang terwujud di luar. Semua ini adalah khayalan batil sebagaimana telah dijelaskan di tempatnya.

Tetapi esensi dan sesuatu kadang dibayangkan dalam pikiran sebelum keberadaannya di luar, dan setelah itu apa yang ada dalam pikiran berbeda dengan apa yang ada dalam kenyataan.

Dan ketika kita mengatakan: "Yang mungkin ini menerima keberadaan dan ketiadaan," atau "dirinya" atau "hakikatnya tidak menuntut keberadaan dan tidak meniscayakan ketiadaan," yang kita maksud adalah bahwa apa yang dibayangkan akal dari hakikat-hakikat ini tidak ada di luar dengan sendirinya, dan tidak memiliki keberadaan di luar dari dirinya sendiri, dan ketiadaannya tidak wajib di luar, tetapi menerima bahwa hakikatnya terwujud di luar sehingga menjadi ada, dan mungkin hakikatnya tidak terwujud di luar sehingga tidak ada. Dan tidak ada di luar hakikat yang tetap atau ada yang menerima penetapan dan peniadaan, tetapi yang dimaksud adalah: Apakah yang kita bayangkan dalam pikiran terwujud dalam kenyataan atau tidak terwujud? Dan apa yang terwujud dalam kenyataan, apakah terwujud dengan sendirinya atau dengan yang lain?

Jika diasumsikan bahwa yang dibayangkan dalam pikiran tidak ada padanya yang terwujud dengan sendirinya di luar, maka tidak ada padanya yang menjadi awal dengan sendirinya bagi yang lain di luar dengan cara yang lebih utama. Dan tidak ada padanya kecuali yang tidak ada di luar, bahkan tidak ada padanya kecuali yang mustahil di luar. Karena jika diasumsikan tidak adanya yang mungkin yang ada dengan sendirinya yang memunculkannya, maka ia mustahil karena yang lain. Jika diasumsikan bahwa tidak ada di luar kecuali yang tidak memiliki keberadaan dengan sendirinya, maka tidak ada di luar kecuali yang mustahil

adanya, baik karena dirinya atau karena yang lain. Dan ketiadaan sesuatu dari itu tidak membutuhkan sebab yang mewajibkan ketiadaannya, tetapi ia tiada dengan sendirinya, baik mungkin keberadaannya atau mustahil. Dalam keadaan demikian, maka tidak ada di luar kecuali ketiadaan berkelanjutan.

Jika dikatakan setelah ini: "Yang tidak memiliki keberadaan dari dirinya ada karena ini yang tidak memiliki keberadaan dari dirinya" dan seterusnya, maka itu seperti dikatakan: "Yang tidak ada ini ada karena yang tidak ada ini" dan seterusnya. Bahkan lebih buruk lagi jika dikatakan: "Yang mustahil ini ada karena yang mustahil ini", maka ini adalah kontradiksi, di mana yang tidak ada dijadikan ada dengan yang tidak ada, dan merangkainya sehingga menggabungkan antara rangkaian hal-hal yang tidak ada dengan menjadikan masing-masing dari mereka sebagai yang mewujudkan yang tidak ada lainnya.

Yang keempat:

Dikatakan: Yang mungkin tidak akan terwujud hanya dengan adanya yang mungkin lain, karena yang mungkin lain itu tidak akan lebih unggul keberadaannya daripada ketiadaannya kecuali dengan yang lain. Dan jika yang mungkin yang diasumsikan sebagai pelaku yang berpengaruh dan penentu tidak unggul keberadaannya daripada ketiadaannya, melainkan menerima keberadaan dan ketiadaan, maka yang mungkin yang diasumsikan

sebagai efek, yang dibuat, yang dicipta, dan yang ditentukan lebih layak untuk tidak unggul keberadaannya daripada ketiadaannya, tetapi ia menerima keberadaan dan ketiadaan. Bahkan yang mungkin tidak wujud kecuali ketika dengannya menjadi wajib wujudnya, karena selama dia masih terombang-ambing antara kemungkinan wujud dan ketiadaan, dia tidak wujud. Jika telah terjadi apa yang dengannya menjadi wajib wujudnya, maka dia wujud. Jika demikian, maka hakikat yang mungkin itu sendiri tidak menjadi wajib dengannya yang mungkin, bahkan yang mungkin tidak menjadi wajib kecuali dengan yang wajib.

Yang wajib itu: baik dengan dirinya sendiri, atau dengan yang lain. Yang wajib dengan yang lain adalah yang mungkin dari dirinya sendiri yang tidak wujud kecuali dengan apa yang wajib wujudnya. Dan ketika itu, maka mustahil terjadi terantai hal-hal yang mungkin, sehingga yang mungkin ini adalah yang dengannya menjadi wajib yang lain, bahkan yang lain menjadi wajib dengan apa yang wajib. Yang mungkin yang tetap dalam kemungkinan tidak menjadi wajib: tidak dengan dirinya sendiri dan tidak pula dengan yang lain.

Jika diandaikan terantai hal-hal yang mungkin yang menerima wujud dan ketiadaan tanpa ada di dalamnya yang wujud dengan dirinya sendiri, maka mereka tetap dalam sifat kemungkinan, tidak ada di dalamnya yang wajib. Maka tidak akan ada di dalamnya apa yang dengannya menjadi wajib

sesuatu dari hal-hal yang mungkin dengan cara yang lebih utama. Maka tidak akan wujud sesuatu dari hal-hal yang mungkin, padahal hal-hal yang mungkin telah wujud. Ini adalah kontradiksi.

Ini terjadi karena kita mengandaikan hal-hal yang mungkin wujud dengan hal-hal yang mungkin, tidak memiliki dari dirinya sendiri wujud, tanpa ada di sana yang wajib dengan dirinya sendiri.

Ketahuilah bahwa manusia telah berselisih tentang hal-hal yang mungkin: apakah wujudnya membutuhkan kepada apa yang dengannya menjadi wajib wujudnya, sehingga mereka baik wajib wujud bersamanya, atau mustahil tidak ada. Atau mungkin terjadi apa yang bersamanya mereka lebih layak untuk wujud dengan kemungkinan tidak ada, dan mereka wujud karena yang menguatkan wujud dengan kemungkinan tidak ada.

Yang pertama adalah pendapat jumhur, dan yang kedua adalah pendapat dari kalangan Mu'tazilah dan semacamnya yang mengatakan demikian. Banyak orang yang bertentangan dalam prinsip ini. Jika kita membangun atas pendapat yang benar maka tidak ada perbicangan. Jika kita ingin menyebutkan yang mencakup kedua pendapat, kita katakan:

Kelima

Bahwa yang mungkin tidak dapat terwujud wujudnya dengan hanya yang mungkin lain yang belum terwujud wujudnya, bahkan tidak dapat terwujud wujudnya kecuali dengan apa yang mewujudkan wujudnya.

Dan ketika itu, jika kita mengandaikan semua adalah hal-hal yang mungkin yang tidak ada di dalamnya yang terwujud wujudnya, maka tidak terjadi syarat wujud sesuatu dari hal-hal yang mungkin, sehingga tidak wujud sesuatu dari mereka. Karena setiap yang mungkin jika engkau ambil dia membutuhkan kepada pelaku yang mewujudkannya, maka dia dalam keadaan ini belum terwujud wujudnya setelah itu. Karena selama dia membutuhkan untuk menjadi wujud, maka dia bukan wujud, karena menjadi wujud bertentangan dengan membutuhkan untuk menjadi wujud.

Maka tidak akan ada di dalamnya yang wujud, sehingga tidak akan ada di dalamnya apa yang dengannya terjadi syarat wujud yang mungkin, apalagi ada di dalamnya apa yang menjadi pencipta bagi yang mungkin atau pelaku baginya. Maka tidak wujud yang mungkin, padahal hal-hal yang mungkin telah wujud. Maka terantai hal-hal yang mungkin dengan setiap dari mereka berpengaruh dalam yang lain adalah mustahil, dan itulah yang dimaksud.

Ketahuilah bahwa terantai hal-hal yang berpengaruh karena mustahil, jelas kemustahilannya dalam fitrah semua cendekiawan, maka para pemikir terdahulu tidak memperpanjang dalam menetapkannya. Tetapi para pemikir

belakangan mulai menetapkannya. Sebab-sebab hal itu adalah kesamaan terantai dalam hal-hal yang terpengaruh yang merupakan perbuatan-perbuatan dengan terantai dalam hal-hal yang berpengaruh yang merupakan para pelaku.

Sesungguhnya Jahm bin Shafwan dan Abu al-Huzail al-'Allaf dan orang-orang yang mengikuti mereka dari ahli kalam baru yang dicela oleh para salaf dan imam, dan ditempuh oleh orang-orang yang menempuhnya dari Mu'tazilah, Kullabiyyah, Karramiyyah dan lainnya, meyakini kebatalan semua ini.

Karena hal ini mereka menolak untuk mengatakan: Bahwa Rabb tidak henti-hentinya berkata-kata jika Dia kehendaki. Kemudian mereka berselisih: apakah kalam-Nya makhluk atau baru jenisnya atau qadim zatnya dan dia makna, atau qadim zatnya dan dia huruf-huruf, atau huruf-huruf dan suara-suara yang berpasangan sebagiannya dengan sebagian azali dan abadi? Atas pendapat-pendapat yang dikenal dalam topik ini.

Kemudian sesungguhnya Jahm dan Abu al-Huzail al-'Allaf mencegah hal itu di masa lalu dan masa depan. Kemudian sesungguhnya Jahm lebih keras dalam ta'thil (peniadaan sifat), maka dia berkata dengan fana'nya surga dan neraka. Adapun Abu al-Huzail, maka dia berkata dengan fana'nya gerakan-gerakan surga dan menjadikan Rabb Ta'ala di masa yang akan datang tidak mungkin

berkata-kata dan berbuat, sebagaimana mereka katakan: Dia tidak henti-hentinya dan Dia tidak mungkin berkata-kata dan berbuat, kemudian menjadi kata-kata dan perbuatan itu mungkin tanpa terjadinya sesuatu yang mengharuskan kemungkinannya.

Adapun kebanyakan pengikut mereka, maka mereka membedakan antara masa lalu dan masa depan, sebagaimana disebutkan di tempat selain ini. Yang dimaksud di sini adalah bahwa ketika orang-orang yang menjadikan terantai sebagai satu jenis, sebagaimana orang-orang yang menjadikan lingkaran (daur) sebagai satu jenis, maka terjadi syubhat. Lalu sebagian pemikir belakangan seperti al-Amidi dan al-Abhari mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang terantai hal-hal yang berpengaruh dan mengatakan bahwa tidak ada jawaban untuk itu. Karena itu diperlukan perluasan pembahasan dalam hal itu.

Bab Dan jalan yang ditempuh oleh para ulama terkemudian dalam membatalkan siklus (daur) dan rangkaian (tasalsul) dalam sebab-sebab dan akibat tanpa memperhatikan dampak-dampaknya adalah jalan yang benar juga, meskipun ada di antara mereka yang mengajukan keraguan yang sebagian dari mereka tidak mampu menyelesaikannya, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain.

Namun itu adalah jalan yang panjang dan melelahkan yang tidak diperlukan, dan karena itu tidak ada seorang pun

dari para pemikir terdahulu dari ahli kalam yang baru, apalagi para salaf dan para imam yang menempuhnya. Para syekh Mu'tazilah, Asy'ariyah, Karamiyah, dan kelompok-kelompok ahli kalam lainnya, telah menetapkan adanya Pencipta berdasarkan dalil kebaruan (huduts) dan kemungkinan (imkan) serta hal-hal terkait tanpa perlu membangun itu semua atas dasar pembatalan siklus dan rangkaian, sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab mereka. Tidak ditemukan penetapan adanya Pencipta berdasarkan penolakan terhadap siklus dan rangkaian dalam sebab-sebab dan akibat tanpa memperhatikan dampak-dampaknya dalam perkataan seperti Abu Ali Al-Jubba'i, Abu Hasyim, Abdul Jabbar bin Ahmad, Abu Al-Husain Al-Basri, dan yang lainnya, juga tidak dalam perkataan seperti Abu Al-Hasan Al-Asy'ari, Qadhi Abu Bakar, Abu Bakar bin Furak, Abu Ishaq Al-Isfarayini, Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini dan yang semisalnya, juga tidak dalam perkataan Muhammad Karam, Muhammad bin Al-Haitsam dan yang semisalnya, juga tidak dalam kitab-kitab orang yang setuju dengan para mutakallimin dalam banyak metode mereka, seperti perkataan Abu Al-Hasan At-Tamimi, Qadhi Abu Ya'la, Abu Al-Wafa bin Aqil, Abu Al-Hasan bin Az-Zaghuni dan yang semisalnya, begitu juga yang lainnya dari para pengikut Malik, Syafi'i, dan Ahmad, juga tidak dalam perkataan para mutakallimin Syi'ah seperti Al-Musawi, At-Thusi dan yang semisalnya. Saya tidak mengetahui seorang pun dari para mutakallimin dari berbagai kelompok Muslim yang menjadikan penetapan

adanya Pencipta bergantung pada pembatalan siklus dan rangkaian dalam sebab-sebab dan akibat tanpa memperhatikan dampak-dampaknya, meskipun mereka membatalkan apa yang mereka batalkan dari siklus dan rangkaian.

Maksudnya adalah bahwa mereka tidak menjadikan penetapan adanya Pencipta bergantung pada hal tersebut. Bahkan siapa pun di antara mereka yang menyebutkan pembatalan rangkaian, ia menyebutkannya dalam masalah sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan, karena dalam hal ini terdapat perselisihan yang terkenal. Mereka menyebutkan pembatalan rangkaian secara mutlak dalam sebab-sebab dan dampak-dampaknya untuk membatalkan kejadian-kejadian yang tak berawal dengan dalil pencocokkan (tathbiq) dan semisalnya. Adapun rangkaian dalam para pelaku dan sebab-sebab pelaku, dan sebab-sebab tujuan tanpa dampak-dampaknya, maka mereka, meskipun sepakat tentang kebatilannya, tidak membutuhkannya dalam menetapkan adanya Pencipta.

Adapun rangkaian dalam dampak-dampak dan syarat-syarat, ini dibutuhkan oleh mereka yang membutuhkannya di antara para penyangkal apa yang menjadi dasar kekuasaan dan kehendak seperti Kullabiyah, kebanyakan Mu'tazilah, Karamiyah, dan yang sependapat dengan mereka. Dan orang pertama yang saya lihat menyebutkan penafian rangkaian dalam menetapkan wajibul wujud dalam

hal-hal yang mempengaruhi khususnya tanpa dampak-dampaknya adalah Ibnu Sina, dan dia membangunnya atas dasar penafian rangkaian dalam sebab-sebab saja, kemudian diikuti oleh mereka yang menempuh jalannya seperti As-Suhrawardi yang terbunuh dan yang semisalnya, juga seperti Ar-Razi, Al-Amidi, At-Thusi dan yang lainnya.

Namun mereka ini menambahkan padanya kebutuhan akan metode untuk menafikan siklus juga.

Siklus yang bersifat permulaan (qabli) adalah sesuatu yang disepakati oleh para ahli akal tentang penafiannnya, dan karena kejelasan penafiannnya, para pendahulu dan mayoritas tidak perlu menyebutkan hal itu, karena orang yang berdalil dengan suatu dalil tidak harus menyebutkan segala kemungkinan yang mungkin terlintas di hati orang-orang bodoh lalu menafinya, karena hal ini tidak ada batasnya. Yang harus dilakukannya hanyalah menafikan kemungkinan-kemungkinan yang jelas, dan tidak diragukan bahwa kejelasan kemungkinan-kemungkinan berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan.

Mungkin inilah sebabnya mengapa sebagian orang menyebutkan dalam dalil-dalil kemungkinan-kemungkinan yang mereka nafikan, yang tidak dibutuhkan oleh orang lain, tetapi hal ini tidak memiliki batasan, sebagaimana pertanyaan-pertanyaan dan bantahan-bantahan yang salah yang mungkin diajukan oleh sebagian orang terhadap dalil-dalil tidak ada batasnya, karena ini termasuk dalam bab

pikiran-pikiran yang salah, dan ini tidak bisa dihitung oleh siapa pun kecuali Allah Ta'ala. Tetapi jika terjadi semacam itu pada seorang pemikir atau pembantah, maka Allah memudahkan petunjuk yang menjelaskan kepadanya kesalahan hal tersebut, karena petunjuk-Nya kepada makhluk-Nya dan bimbingan-Nya kepada mereka adalah sesuai dengan kebutuhan mereka akan hal tersebut dan sesuai dengan penerimaan mereka terhadap petunjuk dan pencarian mereka terhadapnya secara sengaja dan dalam perbuatan.

Sikap Ar-Razi terhadap metode Ibnu Sina Oleh karena itu ketika Ar-Razi menjelaskan metode Ibnu Sina dalam menetapkan wajibul wujud dan berkata bahwa ia tidak menyebutkan di dalamnya pembatalan siklus, dan menyebutkan apa yang ia sebutkan dalam pembatalan siklus, kemudian ia berkata: "Kejujuran adalah bahwa siklus diketahui batil secara pasti, dan mungkin Ibnu Sina meninggalkannya karena itu." Dan metode yang ditempuh oleh Ibnu Sina dalam menetapkan wajibul wujud bukanlah metode para imam filsuf terdahulu seperti Aristoteles dan yang semisalnya, dan metode ini pada hakikatnya hanya berfaedah untuk menetapkan wajibul wujud semata.

Adapun anggapan bahwa wajibul wujud berbeda dengan planet-planet, ini dibangun atas dasar penafian sifat-sifat, dan ini adalah tauhid mereka yang rusak yang telah kami tunjukkan kerusakannya di tempat lain. Oleh karena

itu, orang yang menempuh metode ini bisa saja sampai pada pengingkaran adanya wajibul wujud yang berbeda dengan keberadaan hal-hal yang mungkin sebagaimana dikatakan oleh para penganut kesatuan wujud dari kalangan sufi terkemudian dari para filsuf ini seperti Ibnu Arabi, Ibnu Sab'in dan yang semisalnya. Dan pendapat tentang adanya [kesatuan wujud] adalah pendapat yang diceritakan oleh Aristoteles dan para pengikutnya dari sekelompok filsuf, dan mereka membatalkannya.

Para penganut kesatuan wujud pada hakikatnya pendapat mereka adalah pendapat para ateis naturalis yang mengatakan: "Tidak ada yang ada kecuali alam yang terlihat ini, dan ia wajib dengan sendirinya." Dan ini adalah pendapat yang ditampakkan oleh Fir'aun. Namun mereka [penganut kesatuan wujud] berselisih dengan mereka [para ateis] dalam hal nama; mereka [penganut kesatuan wujud] menyebut wujud ini dengan nama-nama Allah, sedangkan mereka [para ateis] tidak menyebutnya dengan nama-nama Allah. Mereka [penganut kesatuan wujud] mengira bahwa Tuhan yang diberitakan oleh para rasul adalah wujud ini, sedangkan mereka [para ateis] tidak mengatakan demikian. Mereka [penganut kesatuan wujud] memiliki orientasi kepada wujud mutlak, sedangkan mereka [para ateis] tidak memiliki orientasi kepadanya.

Dan kerusakan pendapat orang-orang ini dapat diketahui dengan beberapa cara: di antaranya adalah

pengetahuan tentang apa yang disaksikan terjadinya seperti hujan dan awan, hewan, tumbuhan, mineral, dan selain itu dari berbagai bentuk dan sifat-sifat. Sesungguhnya yang-yang ini mustahil wujudnya adalah wajib karena dahulunya tidak ada, dan mustahil juga yang-yang ini terlarang karena faktanya ada. Maka ini adalah hal-hal yang dengan pasti diketahui bahwa ia mungkin, bukan wajib dan bukan terlarang.

Kemudian ar-Razi menjadikan metodologi yang ditempuh Ibn Sina ini sebagai sandaran utama dalam menetapkan Pencipta, sebagaimana ia sebutkan dalam risalah Itsbat Wajib al-Wujud dan Nihayat al-Uqul dan al-Matalib al-Aliyyah dan kitab-kitabnya yang lain. Dan ini adalah sesuatu yang tidak ditempuh oleh seorang pun dari imam-imam ahli nadzar yang terkenal dari kalangan ahli Islam, bahkan tidak ada di antara mereka yang menempuh metode ini untuk menetapkan Pencipta, apalagi menjadikannya sebagai sandaran utama dan menjadikan pondasinya pada premis-premis yang akan kami sebutkan.

Dan aku telah melihat dari kalangan ahli zaman kami yang menulis dalam ushul ad-din dan menjadikan sandaran seluruh agama pada prinsip ini dengan mengikuti mereka itu. Namun di antara mereka ada yang tidak menyebutkan dalil sama sekali melainkan menjadikan sandarannya dalam menafikan infinitas pada kemustahilan adanya sesuatu yang tak terbatas tanpa hujjah sama sekali, dan tidak

membedakan antara dua jenis, serta menyusun berdasarkan itu seluruh ushul ad-din.

Kemudian di antara penulis-penulis ini ada yang masuk bersama ahli wahdat al-wujud yang mengklaim tahqiq dan irfan, dan meyakini kebenaran qasidah Ibn al-Farid karena ia telah membacanya pada al-Qunawi dan membantu menjelaskannya bagi yang mensyarahnya dari saudara-saudaranya. Dan mereka dengan ini mengklaim bahwa mereka adalah orang yang paling agung dalam dunia dalam hal tauhid, tahqiq, dan ma'rifah.

Maka hendaklah orang yang berakal memperhatikan siapakah Rabb yang ditetapkan oleh mereka ini, dan apakah jalan mereka untuk menetapkan-Nya dan kontradiksi mereka di dalamnya. Karena sesungguhnya orang-orang yang berpendapat wahdat al-wujud mengatakan dengan qadamnya alam secara terang-terangan atau secara konsekuensi logis, dan itu mengandung konsekuensi tasalsul (rangkaian tak terbatas), padahal dalilnya yang ia gunakan untuk menetapkan wajib al-wujud dan sandarannya adalah menafikan segala yang disebut tasalsul.

Dan juga dalam apa yang ia tulis tentang ushul ad-din, ia menyebutkan huduts alam (ketercipta-an alam) dengan menyetujui para mutakallimin yang membatalkan tasalsul mutlaq dalam mu'atsirat dan atsar. Dan bersama mereka itu ia mengatakan dengan wahdat al-wujud yang mengandung konsekuensi qadamnya dan tasalsul, dengan menyetujui

para filosof sesat seperti Ibn Arabi dan Ibn Sab'in dan Ibn al-Farid dan sejenisnya.

Dan jika apa yang disebutkan Ibn Sina dan pengikut-pengikutnya dalam menetapkan wajib al-wujud itu benar pada dirinya sendiri, meskipun tidak ada kebutuhan kepadanya dan tidak tercapai maksud menetapkan Pencipta dengannya, dan ar-Razi dan sejenisnya mengklaim bahwa metode ini adalah metode besar dalam menetapkan wajib al-wujud, dan ini adalah metode yang ditempuh al-Amidi meskipun ia mengeritiknya dengan kritik yang ia sebutkan bahwa tidak ada jawaban baginya darinya, maka kami akan menyebutkannya pada wajahnya.

Perkataan Ibn Sina dalam Menetapkan Wujud Allah Ta'ala

Ibn Sina berkata dalam Isyarat: "Setiap yang ada jika diperhatikan dari sisi zatnya tanpa memperhatikan selainnya, maka ia tidak lain adalah sesuatu yang wajib baginya wujud pada dirinya sendiri. Jika wajib maka ia adalah al-Haqq bidzatihi, wajib al-wujud min dzatihi, dan ia adalah al-Qayyum. Dan jika tidak wajib, tidak boleh dikatakan: ia terlarang bidzatihi setelah diandaikan ada, melainkan jika disertai dengan mempertimbangkan zatnya syarat seperti tidak adanya illahnya maka menjadi terlarang, atau seperti syarat adanya illahnya maka menjadi wajib. Dan jika tidak disertai dengannya syarat tidak terjadinya illah atau tidak

adanya, maka tersisa baginya dari zatnya perkara ketiga yaitu kemungkinan, maka ia menjadi dengan mempertimbangkan zatnya sesuatu yang tidak wajib dan tidak terlarang. Maka setiap yang ada tidak lain wajib bidzatihi atau mumkin al-wujud bi hasab dzatihi."

Isyarat: "Apa yang benar pada dirinya sendiri kemungkinan maka tidak menjadi ada dari zatnya sendiri, karena wujudnya dari zatnya tidak lebih layak daripada tidak adanya. Dan dari sisi ia adalah mungkin, jika salah satunya menjadi lebih layak, maka karena hadirnya sesuatu atau ketidakhadirannya. Maka wujud setiap yang mungkin wujudnya adalah dari selainnya."

Kemudian ia berkata tanbih: "Tidak lain itu bertasalsul hingga tak terbatas, maka setiap satu dari unit-unit rangkaian itu adalah mungkin pada zatnya, dan keseluruhan bergantung padanya maka menjadi tidak wajib juga, dan wajib dengan selainnya. Dan marilah kita kembalikan ini dengan penjelasan syarah: setiap keseluruhan yang setiap satunya adalah ma'lul, maka ia menuntut illah di luar unit-unitnya, dan itu karena ia tidak lain menuntut illah sama sekali, maka menjadi wajib tidak ma'lul, dan bagaimana mungkin ini terjadi padahal ia wajib dengan unit-unitnya? Atau ia menuntut illah yaitu seluruh unit, maka menjadi ma'lul bagi zatnya sendiri, karena keseluruhan itu dan semua adalah satu hal. Adapun semua dalam arti setiap satu, maka tidak wajib dengannya keseluruhan. Atau ia menuntut illah

yaitu sebagian unit, maka lebih layak dengan itu daripada sebagian jika setiap satunya adalah ma'lul karena illahnya lebih layak dengan itu. Atau ia menuntut illah di luar semua unit dan ini adalah yang kedua."

Isyarat: "Setiap illah keseluruhan adalah bukan sesuatu dari unit-unitnya, maka ia adalah illah:"

Pertama: untuk satuan-satuan, kemudian untuk keseluruhan, dan jika tidak, maka satuan-satuan tidak perlu membutuhkannya. Ketika keseluruhan terbentuk dari satuan-satuannya, ia tidak membutuhkannya, bahkan terkadang sesuatu menjadi sebab bagi sebagian satuan dan bukan sebagian lainnya, dan bukan sebab bagi keseluruhan secara mutlak.

Petunjuk: setiap kumpulan yang tersusun dari sebab-sebab dan akibat-akibat secara berurutan, dan di dalamnya terdapat sebab yang bukan akibat, maka ia adalah ujung (akhir), karena jika ia berada di tengah maka ia adalah akibat.

Petunjuk: setiap rangkaian yang tersusun dari sebab-sebab dan akibat-akibat, baik terbatas maupun tidak terbatas, telah jelas bahwa jika di dalamnya hanya terdapat akibat, maka ia membutuhkan sebab yang berada di luarnya namun tetap terhubung dengannya pada suatu ujung. Maka jelaslah bahwa jika terdapat sesuatu di dalamnya yang bukan akibat, maka ia adalah ujung dan akhir. Dengan demikian,

setiap rangkaian berakhir pada wujud yang wajib dengan zatnya sendiri.

Komentar tentang perkataan Ibnu Sina Saya katakan: Inti dari perkataan ini adalah bahwa sesuatu yang ada itu adakalanya wajib dengan sendirinya, atau mungkin yang tidak ada kecuali karena yang lainnya, sebagaimana telah dijelaskan dalam dua petunjuk tersebut. Namun, dikatakan bahwa dalam perkataan tersebut terdapat pengulangan yang tidak diperlukan. Dan jika yang mungkin tidak ada kecuali karena yang lainnya, maka ia adalah objek dan akibat, dan mustahil adanya rangkaian akibat-akibat, karena setiap satuan dari satuan-satuan itu adalah mungkin, dan keseluruhan bergantung pada kemungkinan-kemungkinan itu, sehingga keseluruhan itu juga mungkin dan tidak wajib, maka ia menjadi wajib karena yang lainnya. Dan apa yang bukan merupakan kumpulan yang mungkin dan satuan-satuannya adalah wajib. Inilah makna perkataannya: "Adakalanya hal itu berangkai hingga tak terhingga, sehingga setiap satuan dari rangkaian tersebut adalah mungkin dalam zatnya, dan keseluruhan bergantung padanya, sehingga keseluruhan juga tidak wajib dan menjadi wajib karena yang lainnya." Tetapi perkataannya "adakalanya berangkai" memerlukan tambahan: "dan adakalanya tidak berangkai". Dikatakan bahwa ia menghilangkan itu demi ringkasnya karena itulah tujuannya. Maksudnya: jika kemungkinan-

kemungkinan tidak berangkai, maka ia berakhir pada wujud yang wajib, dan itulah yang dimaksud.

Seandainya dikatakan sebagai pengganti kata-kata ini: "Jika hal itu berangkai", itu akan menjadi ungkapan yang sesuai dengan tujuannya.

Kemudian ia menyebutkan penjelasan dalil ini secara terperinci, setelah menyebutkannya secara umum. Ia berkata: Jika kemungkinan-kemungkinan berangkai, dan masing-masing adalah akibat, maka ia menuntut adanya sebab di luar satuan-satuannya, karena adakalanya ia memiliki sebab, dan adakalanya tidak. Jika ia memiliki sebab, maka sebabnya adakalanya keseluruhan, atau sebagiannya, atau sesuatu di luarnya, dan semua bagian itu mustahil kecuali yang terakhir.

Adapun yang pertama, yaitu bahwa ia tidak membutuhkan sebab sama sekali, sehingga keseluruhannya wajib tanpa menjadi akibat, maka ini tidak benar, karena keseluruhan itu wajib karena satuan-satuannya, dan apa yang wajib adalah akibat yang wajib karena yang lainnya.

Hal ini dijelaskan oleh sebagian mereka seperti ar-Razi dengan dua cara: Pertama, bahwa keseluruhan tersusun dari satuan-satuan dan satuan-satuannya berbeda dengannya, dan apa yang membutuhkan yang lain tidak mungkin wajib dengan sendirinya. Ini adalah penjelasan yang lemah, karena seandainya setiap bagian wajib dengan sendirinya,

tidak mustahil keseluruhannya wajib dengan sendirinya, karena kumpulan hal-hal yang wajib dengan sendirinya tidak mustahil tidak membutuhkan hal-hal di luarnya, dan inilah yang dimaksud dengan wajib dengan sendirinya. Tetapi ini sejenis dengan argumentasi mereka untuk menafikan sifat-sifat dengan menafikan penyusunan, dan itu adalah argumentasi yang lemah.

Cara kedua: bahwa setiap satuan adalah mungkin bukan wajib, dan keseluruhan tidak bisa ada kecuali dengannya, dan apa yang tidak bisa ada kecuali dengan yang mungkin lebih layak disebut mungkin. Penjelasan ini lebih baik dari yang pertama. Penjelasan kedua ini adalah yang disebutkan oleh as-Suhrawardi dalam kitab Talwihat-nya, dan ini adalah salah satu dari dua cara yang disebutkan oleh ar-Razi, dan juga salah satu yang disebutkan oleh al-Amidi.

As-Suhrawardi berkata: Karena setiap satuan dari yang mungkin membutuhkan sebab, maka semuanya membutuhkan, karena ia adalah akibat dari satuan-satuan yang mungkin, maka ia membutuhkan sebab di luarnya, dan sebab itu adalah mungkin, karena jika ia mungkin maka ia adalah bagian dari keseluruhan, dengan demikian sebab itu wajibul wujud.

Al-Amidi menjelaskannya dengan cara ketiga, yaitu bahwa jika keseluruhan wajib dengan zatnya maka itulah yang dimaksud. Ia berkata: Keseluruhan adakalanya wajib

karena zatnya, dan adakalanya mungkin. Tidak mungkin ia wajib, karena jika begitu maka satuan-satuannya tidak mungkin. Dan telah dikatakan bahwa keseluruhan itu mungkin. Ia berkata: Dan jika keseluruhan itu wajib, maka meskipun mustahil, itulah yang dimaksud.

Cara kedua yang ia sebutkan adalah cara ketiga, dan ini tidak menyimpulkan tujuannya, karena dengan begitu tidak harus ada wujud yang wajib dengan sendirinya di luar kumpulan yang mungkin.

Perkataan al-Amidi dalam Daqa'iq al-Haqa'iq Sebagian mereka mengajukan pertanyaan tentang hal ini, ia berkata: Jika satuan-satuan itu mungkin, yang berarti setiap satuan membutuhkan sebabnya, dan keseluruhan adalah kumpulan dari satuan-satuan, maka tidak ada yang menghalangi untuk menyebutnya wajib dan bukan mungkin, dalam arti bahwa keseluruhan tidak membutuhkan sesuatu di luarnya, meskipun bagian-bagiannya saling membutuhkan.

Al-Amidi berkata: Ini salah, karena jika keseluruhan bukan mungkin, maka ia wajib dengan zatnya, dan keseluruhan adalah kumpulan satuan-satuan. Dan setiap satuan adalah mungkin, maka keseluruhan juga mungkin dengan zatnya, dan yang wajib dengan zatnya tidak mungkin menjadi mungkin dengan zatnya.

Saya katakan: Pertanyaan ini mengandung tiga kemungkinan: Pertama, dikatakan bahwa keseluruhan wajib

dengan satuan-satuan dan perkumpulannya sekaligus, dan diketahui bahwa keseluruhan adalah satuan-satuan dan perkumpulannya. Jika hal itu mungkin, maka zatnya mungkin, sehingga pertanyaan tersebut salah sebagaimana dikatakan oleh al-Amidi.

Yang kedua: bahwa dikatakan: Keseluruhan adalah wajib dengan unit-unitnya yang mungkin, dan tidak menjadikan keseluruhan itu sendiri sebagai mungkin, melainkan dikatakan: Keseluruhan adalah wajib dengan unit-unit yang mungkin. Dan ini adalah pertanyaan yang dimaksudkan oleh orang yang memahami apa yang dikatakannya. Dan pada saat itu akan datang jawabannya bahwa perkumpulan yang dimiliki hal-hal yang mungkin itu lebih layak untuk menjadi mungkin karena ia adalah sifat bagi mereka, dan sifat membutuhkan tempat-tempatnya. Maka jika mereka mungkin, ia lebih layak dengan kemungkinan, dan selain itu.

Kemungkinan ketiga: bahwa dikatakan: setiap satu dari unit-unit itu ditarjih oleh yang lain, dan keseluruhan juga mungkin, tetapi ia ditarjih dengan tertarjihnya unit-unit yang berurutan.

Dan pertanyaan ini disebutkan oleh al-Amidi dengan mengemukakan atasnya dalam hujjah ini dalam kitabnya yang bernama Daqaiq al-Haqaiq. Ia berkata: "Apa yang menghalangi keseluruhan itu dari menjadi mungkin wujudnya, dan menjadi tertarjih dengan tertarjihnya unit-

unitnya, dan tertarjihnya unit-unitnya setiap satu dengan yang lain hingga tidak terbatas?"

Ia berkata: "Dan ini adalah permasalahan yang sulit, dan mungkin ada di sisiku selain diriku yang menyelesaikannya."

Komentar Ibn Taymiyyah atas Perkataan al-Amidi

Dan seseorang yang berkata dapat mengatakan: Jika yang dimaksud dengan keseluruhan itu mungkin adalah bahwa ia mungkin bukan wajib, melainkan membutuhkan perkara di luar darinya, maka itu mewajibkan ketergantungannya kepada selainnya, dan itu adalah yang dituju.

Dan jika yang dimaksud adalah bahwa ia mungkin dengan sendirinya, wajib dengan unit-unit yang bertasalsul, maka pertanyaan ini adalah dalam makna pertanyaan yang sebelumnya. Dan hanya perbedaan di antara keduanya dalam bahwa yang pertama berkata: mengapa tidak menjadi wajib dengan sendirinya, dalam makna bahwa ia tidak membutuhkan perkara di luar unit-unitnya, melainkan keseluruhan wajib dengan unit-unitnya yang mungkin.

Dan yang kedua berkata: mengapa tidak menjadi mungkin dengan sendirinya dan wajib dengan unit-unitnya dengan cara tasalsul.

Tetapi dapat dikatakan: sesungguhnya dalam salah satu taqdir ia mengklaim wajibnya bentuk perkumpulan dengan sendirinya dengan kemungkinan unit-unit, dan dalam yang kedua ia mengklaim bahwa bentuk perkumpulan itu mungkin dengan sendirinya, tetapi ia wajib dengan unit-unit yang bertasalsul. Dan diketahui bahwa keduanya adalah batil, dan yang pertama lebih tampak kebatilannya daripada yang kedua. Karena jika semua unit adalah mungkin, dan perkumpulan adalah nisbah dan penisbatan di antara mereka, maksimalnya bahwa ia adalah sifat yang berdiri pada mereka, maka mustahil ia menjadi wajib dengan sendirinya. Karena yang disifati yang mungkin mustahil sifatnya menjadi wajib al-wujud dengan sendirinya.

Adapun yang kedua karena bentuk perkumpulan jika adalah ma'lul unit-unit yang mungkin maka ia lebih layak dengan kemungkinan. Karena ma'lul dari yang mungkin lebih layak menjadi mungkin. Dan jika engkau mau, katakanlah: Yang membutuhkan kepada yang mungkin lebih layak menjadi mungkin. Dan unit-unit tidak ada di dalamnya kecuali apa yang mungkin, maka tidak akan ada dalam perkumpulan dan unit-unitnya kecuali apa yang mungkin yang tidak ada dengan sendirinya. Dan apa yang tidak ada dengan sendirinya mustahil mengadakan selainnya, jika tidak didapat baginya apa yang mengadakannya. Karena wujudnya pada dirinya sendiri sebelum wujud selainnya dengannya. Maka jika tidak ada wujudnya kecuali dengan

muwjid yang mengadakannya, maka supaya tidak ada wujud selainnya dengannya tanpa muwjid yang mengadakannya lebih layak dan lebih pantas. Dan setiap dari hal-hal yang mungkin dan perkumpulannya tidak ada dengan sendirinya, maka mustahil sesuatu darinya menjadi muwjid bagi selainnya. Maka mustahil tarjih sebagiannya dengan sebagian yang lain, dan tarjih keseluruhan dengan unit-unit.

Dan secara keseluruhan, kedua pertanyaan itu mengandung ketergantungan perkumpulan kepada unit-unit, maka keduanya tidak mengklaim di dalamnya kecuali wajibnya dengan unit-unit, tidak mengklaim wujub bi adh-dhat selain wujub dengan unit-unit. Tetapi al-Amidi menyangka pertanyaan ini karena ia menisbatkan kepada selainnya dengan ungkapan lain dan pertimbangan, kemudian ia mengakui ketidakmampuannya menyelesaikannya karena apa yang ia kemukakan dari sisi dirinya sendiri dengan ungkapan lain dan pertimbangan lain.

Dan yang menjawab tentang al-Amidi dalam perbedaan di antara keduanya mengatakan: Pertanyaan pertama dikatakan di dalamnya: sesungguhnya keseluruhan wajib dengan sendirinya, dengan ungkapan yang mustahil. Dan ini dikatakan di dalamnya: sesungguhnya ia mungkin dan wajib dengan unit-unit.

Dan jawaban ini dengan perbedaan adalah lemah, dan itu karena jika dikatakan: ia mungkin wajib dengan unit-unit,

maka telah dikatakan: sesungguhnya ia wajib dengan unit-unit itu, dan unit-unit itu semuanya mungkin, dan ma'lul dari yang mungkin lebih layak menjadi mungkin. Maka mustahil ma'lul dari yang mungkin sebelum wujub yang mungkin. Dan yang mungkin tidak wajib kecuali dengan yang wajib dengan sendirinya. Bahkan apa yang menjadi salah satu dari hal-hal yang mungkin sebagai bagian illah wujudnya maka ia mungkin, bagaimana lagi jika setiap dari hal-hal yang mungkin yang tidak terbatas menjadi bagian illah wujudnya? Karena perkumpulan yang terjadi pada hal-hal yang mungkin yang bertasalsul, yang adalah illah-illah dan ma'lul-ma'lul, tergantung pada setiap satu dari perkara-perkara itu, yang setiap darinya adalah illah ma'lul. Maka perkumpulan lebih layak dengan kemungkinan dan lebih jauh dari wujub, jika ditakdirkan bahwa baginya hakikat selain unit-unit.

Maka terbukti bahwa jika ditakdirkan silsilah illah-illah dan ma'lul-ma'lul, setiap darinya mungkin, maka tidak boleh tidak baginya perkara di luar darinya. Dan ini adalah perkara yang disepakati di antara orang-orang berakal dan ia adalah salah satu dari ilmu-ilmu yakini yang paling kuat dan ma'arif-ma'arif qathi'iyyah yang paling kuat.

Dan seandainya bukan karena kelompok-kelompok dari mutakhkhirin ahli nadzar memperpanjang dalam itu dan sebagian mereka meragukan di dalamnya, seperti al-Amidi dan al-Abhari, kami tidak akan memperluas pembicaraan di dalamnya.

Keseluruhan Berbeda dari Setiap Satu dari Unit-Unit

Dan pokok pertanyaan ini pondasinya adalah bahwa keseluruhan bukanlah setiap satu-satu dari unit-unit, karena keseluruhan berbeda dari setiap satu dari unit-unit. Maka dapat dikatakan: ia wajib dengan setiap satu-satu dari unit-unit. Dan pada saat itu keseluruhan mungkin dari segi menjadi keseluruhan yang wajib dengan unit-unit yang mungkin, terlebih lagi para filosof ini yang berdalil dengan ini - mereka dan kebanyakan manusia mengatakan: tidak wajib dalam setiap keseluruhan bahwa ia disifati dengan apa yang disifati dengannya unit-unitnya.

Perkataan Ibn Sina

Ibn Sina berkata: "Bukan berarti jika benar atas setiap satu hukumnya maka benar atas setiap yang terkumpul, kalau tidak maka akan benar untuk dikatakan: semua dari yang tak terbatas dapat masuk dalam wujud, karena setiap satu dapat masuk dalam wujud, maka kemungkinan dibebankan pada semua, sebagaimana dibebankan pada setiap satu."

Perkataan as-Suhrawardi

Demikian juga as-Suhrawardi berkata: "Hukum atas semua dengan apa yang atas setiap satu tidak boleh, karena setiap yang mungkin selain gerak boleh terjadi sekaligus, dan tidak demikian semuanya. Dan setiap satu dari dua yang

berlawanan itu mungkin dalam tempat, dan semuanya bersama-sama tidak mungkin."

Bantahan atas Itu dari Beberapa Segi

Segi Pertama

Bahwa dikatakan: Perkumpulan itu sendiri mustahil menjadi wajib dengan sendirinya tanpa bagian-bagian. Karena kerusakan ini diketahui dengan dharurah, dan tidak ada yang mengatakannya. Bagaimana pula perkumpulan adalah sifat yang membutuhkan tempatnya. Maka jika tempat sifat tidak wajib dengan sendirinya, maka sifat yang membutuhkan kepada yang mungkin dengan sendirinya lebih layak menjadi mungkin tidak wajib dengan sendirinya. Dan hanya dibayangkan wajibnya dengan bagian-bagian yang mungkin. Dan pada saat itu maka perkumpulan itu mungkin dengan sendirinya, wajib dengan bagian-bagian.

Dan jika ia mungkin dengan sendirinya, maka perkumpulan unit-unit itu sendiri termasuk bagian-bagian keseluruhan. Maka dikatakan: Keseluruhan adalah unit-unit dengan bentuk perkumpulan. Dan setiap satu dari itu mungkin, bukan wajib dengan sendirinya. Dan pada saat itu tidak ada di sini keseluruhan yang terpisah dari bagian-bagian.

Maka jika dikatakan: keseluruhan wajib dengan unit-unit, maka itu adalah perkataan dengan wajibnya salah satu dari dua bagian yang mungkin dengan yang lain, dan itu

adalah wajibnya bagian yang mungkin dengan sendirinya, yaitu bentuk perkumpulan, dengan sisa bagian-bagian yang setiap darinya mungkin dengan sendirinya.

Dan jika demikian maka ini kandungannya adalah terjadinya salah satu yang mungkin dengan yang lain tanpa sesuatu yang wajib dengan sendirinya.

Dan dari yang diketahui bahwa yang bergantung pada yang mungkin dengan sendirinya lebih layak menjadi mungkin dengan sendirinya. Dan yang mungkin dengan sendirinya tidak ada kecuali dengan selainnya. Maka menjadi konsekuensi bahwa tidak ada salah satu darinya dalam taqdir ini. Dan taqdir-nya adalah bahwa hal-hal yang mungkin telah ada. Maka ada sesuatu di luar hal-hal yang mungkin yang dengannya mereka ada.

Segi Kedua

Bahwa dikatakan: Keseluruhan yang adalah bentuk perkumpulan, nisbah dan penisbatan antara unit-unit hal-hal yang mungkin, bukanlah jauhar yang berdiri dengan sendirinya. Maka mustahil ia menjadi wajib dengan sendirinya. Karena sifat membutuhkan kepada selainnya dan nisbah adalah salah satu sifat yang paling lemah. Dan apa yang membutuhkan kepada yang mungkin dari hal-hal yang mungkin, mustahil wajibnya dengan sendirinya. Maka yang membutuhkan kepada setiap satu-satu dari hal-hal yang mungkin itu mungkin dengan sendirinya. Dan tidak ada

sesuatu yang mungkin dengan sendirinya kecuali dengan selainnya, maka tidak ada sesuatu dari itu kecuali dengan selainnya. Dan mustahil wujud yang mungkin dengan sekedar yang mungkin. Karena yang mungkin tidak ada dengan sendirinya, maka tidak mengadakan dengannya selainnya dengan jalan yang lebih utama. Dan itu adalah makna perkataan mereka: Yang bergantung pada yang mungkin lebih layak menjadi mungkin.

Segi Ketiga

Bahwa dikatakan: Keseluruhan tidak lain berbeda dari setiap satu-satu, atau tidak.

Jika tidak berbeda maka batallah pertanyaan ini, dan tidak ada di sana keseluruhan selain unit-unit yang mungkin. Dan jika berbeda darinya maka ia adalah ma'lul baginya, dan ma'lul dari yang mungkin lebih layak menjadi mungkin.

Dan ini adalah makna perkataan Ibn Sina bahwa jika keseluruhan tidak menuntut illah sama sekali, yaitu tidak mengandung konsekuensi illah yang menjadi muwjib bagi keseluruhan, maka ia wajib tidak ma'lul. Dan bagaimana mungkin ini terjadi padahal ia wajib dengan unit-unitnya.

Ia berkata: Ia tidak wajib dengan sendirinya, dan hanya wajib dengan unit-unitnya. Dan apa yang wajib dengan selainnya tidak wajib dengan sendirinya.

Perkataan al-Amidi dalam Khutbah Abkar al-Afkar

Dan penjelasan ini dengan pembicaraan atas ungkapan al-Amidi di mana ia berkata: "Ini adalah permasalahan yang sulit dan mungkin ada di selain diriku yang menyelesaikannya." Padahal ia mengagungkan apa yang ia bicarakan dari kalam dan filsafat. Dan ia berkata dalam khutbah kitabnya Abkar al-Afkar apa yang dikatakan para filosof:

"Bahwa karena kesempurnaan setiap sesuatu dan kelengkapannya dengan tercapainya kesempurnaan-kesempurnaan yang mungkin baginya, maka kesempurnaan jiwa manusia dengan tercapainya apa yang dimilikinya dari kesempurnaan-kesempurnaan, yaitu meliputi hal-hal yang ma'qul dan pengetahuan tentang hal-hal yang majhul. Dan karena ilmu-ilmu banyak dan ma'arif beragam, dan waktu tidak mencukupi untuk memperoleh keseluruhannya, dengan rendahnya himah dan banyaknya hal-hal yang memotong, maka wajib berusaha memperoleh yang paling sempurna darinya dan meliputi yang paling utama darinya, mendahulukan apa yang lebih penting lalu yang lebih penting, dan apa yang faedahnya dalam mengetahuinya lebih sempurna.

Dan tidak tersembunyi bahwa yang paling layak yang kepadanya terarah mata-mata bashirah dan memanjang ke arahnya leher-leher himah dan khatir-khatir, adalah apa

yang maudhu'nya paling agung maudhu'at dan tujuannya paling mulia tujuan-tujuan, dan kepadanya rujukan ilmu-ilmu diniyyah dan sandaran syariat-syariat syar'iyyah, dan dengannya kebaikan alam dan keteraturannya, pemecahan dan penyusunannya. Dan jalan-jalan yang mengantarkan kepadanya adalah yakiniyyat, dan jalan-jalan yang menunjuki ke arahnya adalah qath'iyyat."

Inilah ilmu yang disebut dengan ilmu kalam, yang mengkaji tentang dzat Wajibul Wujud, sifat-sifat-Nya, perbuatan-Nya, dan segala yang terkait dengannya. Karena kami telah memverifikasi dasar-dasarnya, menyempurnakan bagian-bagiannya, memahami makna-maknanya, menjelaskan landasan-landasannya, mengungkap kedalaman-kedalamannya, menyingkap rahasia-rahasianya, dan telah memenangkan lomba mendahului para pendahulu, serta meraih pemikiran-pemikiran tertinggi dari orang-orang terdahulu dan yang belakangan, dan telah mengeluarkan intisari pemahaman, serta memisahkan kulit dari isinya, maka sebagian teman dan para penuntut ilmu yang mulia meminta saya untuk menyusun sebuah kitab yang mencakup masalah-masalah pokok agama dan mengumpulkan pemikiran-pemikiran orisinal dari akal.

Dan ia menyebutkan kelengkapan pembicaraan, karena bersama pembicaraan ini, dan dengan apa yang ada dalam pembicaraannya tentang pembahasan ahli filsafat dan kalam, ia menyebutkan pertanyaan problematis semacam ini

yang datang melalui metode mengenal Wajibul Wujud, yang mana ia tidak menyebutkan jalan selainnya, dan ia menyebutkan bahwa itu problematik dan tidak ada solusinya baginya. Tetapi bagi siapa yang berpaling dari metode-metode yang benar, jelas, pasti, dekat, dan nyata, kepada metode-metode yang panjang dan jauh, tidak akan aman baginya dari kebuntuan semacam ini, sebagaimana para ulama telah mengingatkan tentang hal itu berkali-kali. Mereka menyebutkan bahwa metode-metode yang diada-adakan mungkin berbahaya karena panjang dan rumitnya, atau mungkin rusak. Tetapi barangsiapa yang menempuh jalan yang benar, dan itu adalah jalan yang sahih, maka diharapkan baginya sampai kepada yang dituju.

Namun ketika mereka melakukan apa yang mereka lakukan, dan mulai menentang dengan kandungan metode-metode mereka terhadap sahihnya dalil naqli dan jelas-jelasnya dalil aqli, dan mengklaim bahwa tidak ada pengetahuan kecuali dari jalan mereka, atau seseorang tidak menjadi alim yang sempurna kecuali jika ia mengenal jalan mereka, maka diperlukan untuk menjelaskan apa yang ada di dalamnya untuk menolak orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan berbuat kerusakan di muka bumi, serta menjelaskan jalan-jalan yang bermanfaat selain jalan mereka, dan menjelaskan bahwa ahli ilmu dan iman mengetahui hakikat apa yang ada pada mereka, mereka tidak lemah akan hal itu. Tetapi barangsiapa yang mampu

memotong jalan, lalu meninggalkannya karena iman dan mengharap pahala, dan mencari keadilan dan kebenaran, serta menjadikan kekuatannya dalam berjihad melawan musuh-musuh Allah dan Rasul-Nya, maka ia lebih baik daripada orang yang menjadikan kekuatan yang diberikan kepadanya untuk hal yang menyerupai perampokan. "Dan bila dikatakan kepada mereka: 'Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi,' mereka menjawab: 'Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan.' Ingatlah, sesungguhnya mereka itulah orang-orang yang membuat kerusakan, tetapi mereka tidak sadar. Apabila dikatakan kepada mereka: 'Berimanlah kamu sebagaimana orang-orang lain telah beriman,' mereka menjawab: 'Akan berimankah kami sebagaimana orang-orang yang bodoh itu telah beriman?' Ingatlah, sesungguhnya merekalah orang-orang yang bodoh, tetapi mereka tidak tahu. Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: 'Kami telah beriman.' Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka mengatakan: 'Sesungguhnya kami sependirian dengan kamu, kami hanyalah berolok-olok.' Allah akan membalas olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka. Mereka itulah orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, maka tidaklah beruntung perniagaan mereka dan tidaklah mereka mendapat petunjuk. Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api, maka setelah api

itu menerangi sekelilingnya Allah hilangkan cahaya (yang menyinari) mereka, dan membiarkan mereka dalam kegelapan, tidak dapat melihat. Mereka tuli, bisu dan buta, maka tidaklah mereka akan kembali (ke jalan yang benar), atau seperti (orang-orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit disertai gelap gulita, guruh dan kilat; mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir, sebab takut akan mati. Dan Allah meliputi orang-orang yang kafir." (Al-Baqarah: 11-19)

Karena petunjuk yang Allah utus dengan rasul-Nya mengandung makna air yang dengannya terjadi kehidupan, dan makna cahaya yang dengannya terjadi penerangan, maka Allah menyebutkan dua perumpamaan ini, sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: "Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar daripadanya?" (Al-An'am: 122) Dan sebagaimana Allah membuat perumpamaan dengan ini dan itu dalam firman-Nya: "Allah telah menurunkan air (hujan) dari langit, maka mengalirlah air di lembah-lembah menurut ukurannya, maka arus itu membawa buih yang mengambang. Dan dari apa (logam) yang mereka lebur dalam api untuk membuat perhiasan atau alat-alat, ada (pula) buihnya seperti buih arus

itu. Demikianlah Allah membuat perumpamaan (bagi) yang benar dan yang bathil. Adapun buih itu, akan hilang sebagai sesuatu yang tak ada harganya; adapun yang memberi manfaat kepada manusia, maka ia tetap di bumi. Demikianlah Allah membuat perumpamaan-perumpamaan." (Ar-Ra'd: 17)

Allah Ta'ala berfirman: "Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang mengaku dirinya telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan kepada apa yang diturunkan sebelum kamu? Mereka hendak berhakim kepada thaghut, padahal mereka telah diperintah mengingkari thaghut itu. Dan syaitan bermaksud menyesatkan mereka (dengan) penyesatan yang sejauh-jauhnya. Apabila dikatakan kepada mereka: 'Marilah kamu (tunduk) kepada hukum yang Allah telah turunkan dan kepada hukum Rasul,' niscaya kamu lihat orang-orang munafik menghalangi (manusia) dengan sekuat-kuatnya dari (mendekati) kamu. Maka bagaimanakah halnya apabila mereka (orang-orang munafik) ditimpa sesuatu musibah disebabkan perbuatan tangan mereka sendiri, kemudian mereka datang kepadamu sambil bersumpah: 'Demi Allah, kami sekali-kali tidak menghendaki selain penyelesaian yang baik dan perdamaian yang sempurna.' Mereka itu adalah orang-orang yang Allah mengetahui apa yang di dalam hati mereka. Karena itu berpalinglah kamu dari mereka, dan berilah mereka pelajaran, dan katakanlah kepada mereka

perkataan yang berbekas pada jiwa mereka." (An-Nisa': 60-63)

Dan di antara musibah terbesar adalah ketika manusia tertimpa musibah dalam hal yang tidak ada kebahagiaan dan keselamatan baginya kecuali dengannya, dan tertimpa musibah dalam jalan yang ia katakan bahwa dengannya ia mengenal Tuhannya, dan diajukan kepadanya permasalahan yang tidak ada solusinya, padahal ia termasuk tokoh terbesar di kalangan ahli kalam dan filsafat, bahkan dikatakan bahwa tidak ada orang sepertinya di zamannya.

Maksud di sini adalah menyebutkan ungkapannya tentang problematika yang ia kemukakan, yaitu ucapannya: "Apa yang menghalangi keseluruhan (yang terdiri dari bagian-bagian) itu mungkin adanya, dan kemungkinan adanya itu karena kemungkinan adanya bagian-bagiannya, dan kemungkinan adanya bagian-bagiannya masing-masing karena yang lainnya, dan begitu seterusnya tanpa batas."

Bantahan terhadap Al-Amidi

Maka dikatakan kepadanya: Hal-hal yang tercakup dalam kewajiban atau kemungkinan atau ketidakmungkinan atau yang lainnya, jika di sana tidak ada kecuali sekedar tercakupnya sifat tersebut bagi hal-hal itu tanpa ada tambahan yang bersifat wujud atas bagian-bagiannya, maka berkumpulnya hal-hal itu tidak lebih dari bagian-bagiannya. Dan jika di sana ada perkumpulan khusus seperti

penyusunan khusus, maka penyusunan dan perkumpulan khusus ini adalah tambahan atas bagian-bagiannya. Jika demikian adanya, maka tidak ada dalam sekedar perkiraan hal-hal yang mungkin yang tercakup dalam kemungkinan sesuatu yang mengharuskan bahwa kesamaan mereka dalam hal itu adalah ukuran tambahan atas bagian-bagiannya, sebagaimana bilangan sepuluh secara mutlak bukanlah ukuran tambahan atas satuan-satuan dari bilangan sepuluh.

Tetapi kami akan menyebutkan pembagian-pembagian yang mungkin yang terlintas dalam pikiran, agar dalil menjadi komprehensif, maka kami katakan: Jika seseorang berkata dalam konteks akibat-akibat yang mungkin:

Kumpulan disebabkan oleh unit-unit individu. Dikatakan kepadanya: Entah tidak ada kumpulan selain unit-unit individu, seperti halnya angka sepuluh tidak memiliki kumpulan selain sepuluh unit individu, atau kumpulan itu berbeda dari unit-unit individu, seperti bentuk segitiga, karena gabungan ketiga sisinya berbeda dari keberadaannya secara terpisah, dan seperti sepuluh yang tersusun, karena susunannya berbeda dari sepuluh secara mutlak. Jika yang pertama benar, maka kumpulan adalah unit-unit individu yang berurutan dan semuanya mungkin, jadi seluruh kumpulan itu mungkin.

Jika yang kedua benar, maka kumpulan itu bisa berarti kondisi berkumpulnya tanpa individu-individunya, atau bisa

berarti individu-individu tanpa perkumpulannya, atau bisa berarti keduanya, dan yang pertama itulah yang dimaksud dengan pertanyaan tersebut.

Namun kita telah menyebutkan semua yang mungkin dikatakan. Jika ia berkata: "Perkumpulan itu mungkin, dan lebih unggul dari unit-unit berurutan."

Dikatakan kepadanya: Maka perkumpulan itu disebabkan oleh unit-unit individu, diwajibkan olehnya dan merupakan konsekuensinya, dan unit-unit itu mungkin, dan akibat dari yang mungkin lebih pantas menjadi mungkin. Dengan demikian, masing-masing unit individu adalah mungkin dan kumpulan itu sendiri mungkin, tetapi kemungkinan ini disebabkan oleh kemungkinan-kemungkinan tersebut. Dan telah diketahui bahwa yang mungkin tidak ada dengan sendirinya, jadi tidak ada satupun dari unit-unit individu itu yang ada dengan sendirinya, dan kumpulan itu tidak ada dengan sendirinya. Jadi, tidak ada di antara semua yang disebutkan yang ada dengan sendirinya, dan apa yang tidak ada dengan sendirinya jika ada, maka harus ada yang menjadikannya.

Yang menjelaskan hal itu adalah bahwa kumpulan ketika dikatakan mungkin, disebabkan oleh unit-unit berurutan, ada kemungkinan tambahan dari kemungkinan-kemungkinan tersebut. Maka kemungkinan-kemungkinan yang merupakan akibat berurutan bertambah akibat lain, dan diketahui bahwa dengan menambahkan akibat lain,

mereka lebih membutuhkan yang Wajib [Ada] dibandingkan jika tidak menambahkan akibat tersebut.

Dan jika dikatakan bahwa mereka menambahkan sebab yang mungkin, itu tidak memberi mereka apa-apa, apalagi jika mereka menambahkan akibat yang mungkin.

Yang menjelaskan ini adalah bahwa kumpulan terkadang bisa bersamaan dan terkadang berurutan. Yang bersamaan seperti kumpulan anggota tubuh manusia dan kumpulan bagian tubuh yang tersusun, baik memiliki susunan posisional seperti tubuh atau tidak seperti kumpulan malaikat, manusia, jin, hewan, dan lainnya.

Sedangkan yang berurutan seperti urutan peristiwa seperti hari ini dan kemarin, anak dengan anak, dan sejenisnya.

Kumpulan yang bersamaan lebih pantas disebut perkumpulan daripada yang individu-individunya berurutan, karena apa yang individu-individunya berurutan bisa dikatakan tidak ada, karena masa lalu tidak ada dan masa depan tidak ada. Untuk alasan ini, ada yang membolehkan tidak adanya batas akhir pada yang ini dan bukan pada yang itu, dan membedakan antara masa lalu dan masa depan karena masa lalu telah masuk ke dalam keberadaan, berbeda dengan masa depan. Dan pembicara ketiga membedakan antara apa yang memiliki perkumpulan dan susunan seperti

tubuh, dan apa yang kehilangan salah satunya seperti jiwa dan gerakan.

Jika demikian, dan jika seseorang berkata: "Kumpulan itu mungkin dan disebabkan oleh unit-unit individu," jika kumpulan di sini bersamaan, berkumpul dalam satu waktu, maka masalahnya lebih jelas daripada yang berurutan yang unit-unitnya tidak bersamaan dan tidak berkumpul dalam satu waktu. Sebab dan akibat hanya bisa bersamaan, tidak bisa berurutan.

Namun maksudnya adalah bahwa apa yang dia sebutkan mencakup kedua bagian. Jika diasumsikan bahwa itu berurutan, itu akan mencakupnya.

Al-Amidi menjadikan dasar dalam menafikan ketidakterbatasan sebab dan akibat dengan mengatakan: "Yang paling tepat dalam hal ini adalah dikatakan: jika sebab dan akibat tidak terbatas, dan masing-masing adalah mungkin sesuai dengan tujuannya, maka itu berurutan atau bersamaan. Jika dikatakan yang pertama, maka telah dibatalkan dengan tiga cara." Kemudian dia mengkritiknya dan berkata: "Yang lebih tepat dalam hal ini adalah dikatakan: jika sebab dan akibat berurutan, masing-masing pasti baru. Dalam hal ini, tidak lepas dari dikatakan adanya sesuatu darinya pada azal, atau tidak adanya sesuatu darinya pada azal. Jika yang pertama, maka itu mustahil, karena yang azali tidak didahului oleh ketiadaan dan yang baru didahului oleh ketiadaan. Jika yang kedua, maka seluruh

sebab dan akibat didahului oleh ketiadaan karena tidak ada sesuatu darinya pada azal, dan itu mengharuskan bahwa ada awal dan akhir baginya. Dan apa yang memiliki awal dan akhir bergantung pada yang mendahuluinya. Adapun jika sebab dan akibat yang diasumsikan ada bersamaan."

Kemudian dia menyampaikan argumentasi seperti yang telah kami ceritakan darinya. Pembagian dan perpanjangan ini tidak diperlukan, dan itu salah pada dirinya sendiri. Dia menambahkan pada dalil apa yang tidak diperlukan, dan ketergantungan dalil padanya membatalkannya, jika tidak dibatalkan kecuali dengan apa yang dia sebutkan.

Ini sering terjadi dalam perkataan ahli kalam yang tercela. Mereka memperpanjang definisi dan dalil-dalil dengan apa yang tidak diperlukan untuk definisi dan penjelasan, kemudian apa yang mereka perpanjang menjadi penghalang dari definisi dan penjelasan. Mereka seperti orang yang ingin berhaji dari Syam tetapi pergi ke India untuk berhaji dari sana, lalu jalannya terputus sehingga tidak sampai ke Mekkah.

Sisi-sisi bantahan terhadap Al-Amidi:

Pertama Dikatakan: Apa yang dia sebutkan sebagai dalil tentang kemustahilan sebab dan akibat yang berkumpul, mencakup sebab dan akibat secara mutlak, baik berurutan atau tidak.

Jika dalil kemustahilan mencakup kedua bagian, maka tidak perlu pembagian. Namun penambahan bagian ini seperti penambahan bagian dalam apa yang dia sebutkan setelah itu, di mana dia berkata: "Dan jika sebab dan akibat bersamaan, maka melihat pada kumpulan berbeda dengan melihat pada masing-masing unit individu, dan dalam hal ini kumpulan itu entah wajib atau mungkin." Ini juga tidak diperlukan.

Karena dia telah menyebutkan bahwa unit-unit individu itu mungkin, membutuhkan yang Wajib [Ada], jadi dengan asumsi bahwa kumpulan tidak lebih dari unit-unit individu, masalahnya menjadi lebih sederhana.

Dan setelah ini, dia mengemukakan bahwa tidak harus dari kemungkinan adanya bagian-bagian individual berarti keseluruhan itu mungkin adanya, dan dia menjawabnya bahwa pendapat ini gugur.

Pertanyaan dan jawaban ini sudah cukup menggantikan penjelasan panjang tersebut, dengan menambahkan pembagian yang tidak dibutuhkan. Namun pembagian ini meskipun tidak dibutuhkan, tidak merugikannya, berbeda dengan yang disebutkannya tentang penambahan urutan sebab-sebab, karena penambahan itu telah merusak dalilnya, padahal dalil tersebut tidak membutuhkannya.

Yang Kedua

Hal itu tampak pada argumen kedua: yaitu bahwa dia berkata jika sebab-sebab dan akibat-akibat saling berurutan, maka masing-masing dari itu pasti merupakan sesuatu yang baharu (hadits), sehingga berarti yang pertama adalah baharu, atau semuanya baharu yang didahului oleh ketiadaan. Hal ini telah dijadikan dalil oleh sekelompok ahli ilmu kalam untuk membuktikan ketidakmungkinan adanya peristiwa-peristiwa baharu yang tidak terbatas.

Keberatan terhadap argumen ini telah diajukan sebelumnya, dan telah dijelaskan perbedaan antara apa yang baharu secara jenis dan baharu secara individu, dan bahwa apa yang terdiri dari bagian-bagian individual yang berurutan yang tidak pernah berhenti ada, setiap bagiannya memiliki kedudukan seperti bagian lainnya, dan setiap bagiannya didahului oleh ketiadaan, namun jenisnya tidak didahului oleh ketiadaan.

Dan perkataan pengatakan bahwa yang azali (kekal tanpa awal) tidak didahului oleh ketiadaan adalah ungkapan yang global. Jika yang dimaksud adalah bahwa satu hal yang dengan sendirinya azali tidak didahului oleh ketiadaan, maka ini benar dan bukan ini yang dibahas. Dan jika yang dimaksud adalah bahwa jenis yang azali yang senantiasa ada dan akan terus ada tidak didahului oleh ketiadaan, maka inilah tempat perselisihan.

Dia telah mengarah pada apa yang ingin dibuktikan dengan mengubah ungkapan, seolah-olah dia berkata: tidak

mungkin peristiwa-peristiwa baharu itu terus-menerus ada, seperti jika dia berkata yang abadi tidak akan terputus, dan setiap individu dari hal-hal yang akan datang itu terputus, sehingga hal-hal yang akan datang tidak mungkin abadi.

Maka dikatakan: jenisnya adalah yang abadi, bukan setiap individu itu abadi, demikian juga dikatakan pada masa lalu. Dan pembahasan ini telah diuraikan di tempat lain.

Yang Ketiga

Dikatakan: premis ini mengandung perselisihan terkenal di antara para pakar, dan barangkali sebagian besar umat dari kalangan agamawan dan filsuf menentangnya. Adapun keberadaan sebab-sebab dan akibat-akibat yang tidak terbatas, tidak ada seorangpun dari pakar terkenal yang memperselisihkannya.

Seandainya premis yang diperselisihkan itu benar, maka pengandaian premis yang disepakati dengan premis yang diperselisihkan adalah bertentangan dengan apa yang seharusnya dalam pengajaran, penjelasan dan argumentasi, apalagi jika premis itu tidak lebih jelas darinya, dan tidak memiliki dalil khusus untuknya. Karena terkadang premis yang diperselisihkan dikemukakan karena kekhususannya dengan suatu dalil atau kejelasan dan sebagainya. Adapun tanpa itu, maka itu bertentangan dengan kebenaran dalam berargumentasi.

Yang Keempat

Bahwa Al-Ghazali mengambil jalan dalam membuat para filsuf tidak mampu untuk membuktikan adanya pencipta, dengan mengatakan: "Dalil kalian dibangun atas dasar penolakan terhadap keterbatasan sebab-sebab dan akibat-akibat." Dia berkata: "Kalian tidak mungkin melakukan itu, sambil juga membuktikan adanya peristiwa-peristiwa baharu yang tidak terbatas, karena apa yang kalian sebutkan dari dalil penolakan adanya batas dalam sebab-sebab juga berlaku pada peristiwa-peristiwa baharu, dan apa yang kalian sebutkan mengenai hal yang membolehkan adanya peristiwa-peristiwa baharu yang tidak terbatas juga harus berlaku bagi kalian pada sebab-sebab."

Dan apa yang dia katakan ini, meskipun ada yang mengoreksinya, namun lebih baik daripada yang dilakukan oleh Al-Amidi. Karena maksudnya adalah memaksa mereka pada salah satu dari dua hal: atau tidak membuktikan adanya Wajibul Wujud, atau mengakui bahwa alam ini baharu. Dan ia menjelaskan bahwa pembuktian adanya pencipta diketahui melalui pembuktian adanya peristiwa-peristiwa baharu, dan bahwa kebutuhan hal yang baharu kepada yang menjadikannya baharu adalah perkara yang niscaya. Ini lebih baik daripada menjadikan pembuktian adanya pencipta tergantung pada pembagiannya menjadi berurutan dan bersamaan, dan bahwa sebab-sebab yang berurutan tidak mungkin dibatalkan kecuali dengan menyamakan antara ketidakmungkinan suatu peristiwa

baharu tertentu yang senantiasa ada tanpa permulaan, dengan jenis peristiwa-peristiwa baharu yang senantiasa ada tanpa permulaan. Karena hal ini mengandung pembahasan panjang dan menggantungkan pengetahuan tentang pencipta pada premis semacam ini, yang ketidakjelasannya tampak jelas.

Yang Kelima

Bahwa dalil yang disebutkannya tujuannya adalah membuktikan bahwa peristiwa-peristiwa baharu memiliki permulaan, karena jika sebab-sebab itu berurutan dan baharu, dan peristiwa-peristiwa baharu memiliki permulaan, berarti peristiwa baharu harus memiliki permulaan.

Dan tujuan akhirnya hanyalah seperti membuktikan bahwa alam ini baharu.

Dia dan orang-orang sepertinya, meskipun mereka berargumentasi tentang alam yang baharu, mereka tidak mengatakan: "Sesuatu yang baharu pasti memiliki yang menjadikannya baharu," sebagaimana pendapat mayoritas, dan mereka juga tidak membuktikannya dengan bahwa sifat baharu mengkhususkan suatu waktu bukan waktu lainnya sehingga membutuhkan pengkhusus, sebagaimana dilakukan oleh banyak ahli ilmu kalam, bahkan juga tidak dengan bahwa sesuatu yang mungkin membutuhkan yang mengunggulkan untuk keberadaannya. Tetapi mereka mengatakan: "Yang baharu adalah mungkin, dan yang

mungkin tidak akan unggul salah satu dari dua kemungkinannya atas yang lain kecuali dengan yang mengunggulkan." Kemudian mereka memunculkan kemungkinan adanya rangkaian sebab-sebab yang tidak berujung, lalu menjawabnya.

Jika jawaban terhadap itu tidak sempurna kecuali dengan membuktikan bahwa sebab-sebab adalah baharu, maka tujuan akhir mereka adalah membuktikan bahwa yang mungkin membutuhkan kepada sebab yang baharu. Setelah itu, jika mereka mengatakan: "Dan yang baharu pasti membutuhkan yang menjadikannya baharu," maka mereka telah mengatakan kebenaran, tetapi mereka memanjangkan dengan menyebutkan pembagian-pembagian yang tidak ada manfaatnya bahkan melemahkan dalil, padahal mereka tidak membutuhkannya sejak awal.

Dan jika mereka tidak mengatakan: "Dan yang baharu pasti membutuhkan yang menjadikannya baharu," maka apa yang mereka sebutkan tidak bermanfaat.

Karena sekedar sebab itu baharu, jika tidak mengharuskan adanya yang menjadikannya baharu, maka tidak akan membuktikan adanya Wajibul Wujud.

Maka jelaslah bahwa apa yang mereka tempuh entah tidak bermanfaat, atau ada perpanjangan dan kerumitan di dalamnya, yang mungkin ada manfaatnya bagi orang yang bersofisme dan menentang dan bagi orang yang jiwanya

tidak tunduk kecuali dengan cara seperti itu, sebagaimana telah kami ingatkan di tempat lain.

Inti dari apa yang mereka sebutkan adalah argumen melingkar dalam penalaran sehingga bukan merupakan penalaran yang benar. Karena jika diasumsikan sebab-sebab dan akibat-akibat yang berurutan dan menetapkan kemustahilan itu, karena yang baru tidak mungkin azali, berarti sebab-sebab ini adalah baru.

Maka dikatakan kepadanya: Mengapa tidak boleh bahwa ketergantungan hal-hal yang mungkin kepada sebab-sebab yang baru? Maka dia harus mengatakan sesuai dengan metodenya: Bahwa yang baru adalah mungkin, dan yang mungkin memerlukan sebab, dan sebabnya tidak bisa baru. Jadi hakikat perkataannya adalah: Yang baru memerlukan pembuat baru, karena yang baru memerlukan pembuat baru. Jika hakikat apa yang dia katakan adalah: Yang baru pasti memiliki sebab karena ia mungkin sehingga membutuhkan penguat, dan penguatnya tidak bisa baru karena yang baru adalah mungkin yang pasti memerlukan sebab.

Dan jika dia mengubah ungkapannya dan berkata: Kemungkinan ini pasti memiliki sebab dan sebab itu tidak mungkin, karena yang mungkin pasti memiliki sebab, berarti dia telah berkata: Yang mungkin memiliki sebab karena yang mungkin memiliki sebab. Semua itu adalah menetapkan sesuatu dengan dirinya sendiri.

Maksud di sini adalah bahwa apa yang disebutkan tentang kemustahilan perangkaian dalam sebab-sebab mencakup jika itu diperkirakan berurutan seperti jika diperkirakan bersamaan, dan bahwa ketika perkumpulan itu menjadi akibat dari sebab-sebab tersebut, lebih utama ia menjadi mungkin yang tidak ada dengan sendirinya dan tidak ada yang mungkin dengan yang mungkin yang tidak memiliki pencipta. Karena apa yang tidak mewujudkan dirinya sendiri lebih pantas untuk tidak mewujudkan yang lain. Jika tidak ada di antara unit-unit individu yang mewujudkan dirinya sendiri, lebih utama ia tidak mewujudkan yang lain, baik kumpulan maupun unit-unit individu lainnya.

Hal ini menjelaskan bahwa yang mungkin tidak ada dengan sendirinya tetapi hanya ada dengan yang lain. Jika diasumsikan bahwa ada hal-hal yang mungkin yang ada, baik itu sebab-sebab atau bukan, dan baik itu terbatas atau tidak terbatas, tidak ada di antaranya yang ada dengan sendirinya. Jika keseluruhan hanya ada dengan unit-unit itu dan tidak ada di antaranya yang ada dengan sendirinya, maka dalam semua yang disebutkan tidak ada yang ada dengan sendirinya, baik secara keseluruhan maupun terperinci. Dan jika ada sesuatu yang tidak ada dengan sendirinya, ia hanya ada dengan yang selainnya.

Tidakkah kamu melihat bahwa jika dikatakan: "Hal-hal yang baru tidak ada dengan sendirinya," tidak ada

perbedaan antara hal-hal baru yang memiliki akhir dan yang tidak memiliki akhir. Bahkan masing-masing dari hal-hal baru yang tidak terbatas tidak ada dengan sendirinya, tetapi pasti memiliki pembuat.

Dan pikiran jika mengasumsikan hal-hal yang mungkin yang terbatas dan hal-hal baru yang terbatas yang tidak memiliki pembuat atau pencipta, maka diketahui kemustahilan itu. Jika diasumsikan bahwa itu tidak terbatas, keadaan ini tidak mewajibkan kemandirian mereka dari pembuat atau pencipta, dan tidak menjadikan mereka tidak membutuhkan pencipta di luar mereka. Bahkan semakin banyak itu, semakin utama kebutuhannya kepada pencipta. Karena apa yang tidak ada dengan sendirinya, jika ditambahkan kepadanya apa yang tidak ada dengan sendirinya berkali-kali, baik terbatas atau tak terbatas, itu seperti menggabungkan ketiadaan satu sama lain, dan itu tidak memberi mereka apa-apa. Bahkan, hal-hal yang tidak ada tidak membutuhkan pelaku saat ketiadaannya, sedangkan hal-hal ini yang membutuhkan pelaku, jika bertambah banyak, kebutuhannya kepada pelaku semakin kuat dan lebih pasti. Dan rangkaian hal-hal yang mungkin tidak mengeluarkannya dari sifat kemungkinan yang mewajibkan kebutuhannya terhadap pencipta, sebagaimana sifat kebaruan tidak mengeluarkan hal-hal baru dari sifat kebaruan yang mewajibkan kebutuhannya terhadap pelaku.

Dan barangsiapa membolehkan rangkaian peristiwa baru, dan berkata: "Masing-masing dari mereka baru dan jenisnya tidak baru," tidak mungkin baginya untuk mengatakan: "Masing-masing dari hal-hal yang mungkin adalah mungkin, dan keseluruhannya tidak mungkin," sebagaimana dia tidak mungkin mengatakan: "Masing-masing dari hal-hal yang ada adalah ada, dan keseluruhannya tidak ada," dan dia tidak mengatakan: "Masing-masing dari hal-hal yang mustahil adalah mustahil dan keseluruhannya tidak mustahil." Bahkan, kemustahilan untuk keseluruhan hal-hal yang mustahil lebih utama daripada untuk unit-unit individualnya, dan demikian pula kemungkinan untuk keseluruhan hal-hal yang mungkin lebih utama daripada untuk unit-unit individualnya, dan kebutuhan terhadap pembuat yang diharuskan oleh kemungkinan bagi keseluruhan hal-hal yang mungkin lebih utama daripada untuk unit-unit individualnya. Adapun keberadaan keseluruhan hal-hal yang ada, itu tidak lebih utama daripada untuk unit-unit individualnya. Dan jika dikatakan: Itu wajib untuk keseluruhan, dan itu karena keseluruhan hal-hal yang ada bergantung pada keberadaan masing-masing dari mereka, berbeda dengan keberadaan satu dari mereka, karena itu tidak bergantung pada keberadaan keseluruhan.

Adapun hal-hal yang mustahil, kemustahilan keseluruhannya tidak bergantung pada kemustahilan

masing-masing dari mereka, tetapi masing-masing mustahil dengan sendirinya, sehingga kemustahilan keseluruhan dengan sendirinya lebih utama dan lebih tepat, kecuali jika kemustahilan dikondisikan oleh individu-individunya, seperti dua hal yang saling terkait yang satu tidak mungkin ada tanpa yang lain, tetapi tidak mustahil keduanya ada bersama.

Demikian pula hal-hal yang mungkin, jika masing-masing mungkin dengan sendirinya sehingga membutuhkan pelaku dan tidak ada dengan sendirinya, maka kemungkinan masing-masing tidak dikondisikan oleh yang lain dan tidak tergantung padanya, dan kemungkinan ini tidak berpengaruh pada kemungkinan itu, seperti dalam kemustahilan, berbeda dengan hal-hal yang ada, karena keberadaan salah satu dari dua hal bisa menjadi syarat atau sebab bagi yang lain.

Berbeda dengan jika diasumsikan hal-hal yang ada wajib dengan sendirinya, karena pada saat itu keberadaan sebagiannya tidak bergantung pada keberadaan yang lain. Adapun apa yang mungkin dengan sendirinya atau mustahil dengan sendirinya, kemungkinan dan kemustahilannya tidak dikondisikan oleh yang lain, tetapi pemahaman tentang hakikatnya mewajibkan pengetahuan tentang kemustahilan dan kemungkinannya.

Pada saat itu, semakin banyak individu dari hakikat ini, pengetahuan tentang kemustahilan atau kemungkinannya

semakin banyak, dan pengetahuan tentang kemustahilan atau kemungkinan keseluruhan lebih utama dan lebih tepat. Jika kita mengasumsikan hal-hal yang wajib dengan sendirinya, tidak membutuhkan yang lain, sehingga sebagiannya bukan syarat bagi sebagian yang lain, maka keseluruhannya wajib, dan kewajiban keseluruhan tidak ada tanpa kewajiban unit-unit individual, dan mustahil untuk dikatakan: Keseluruhan itu mustahil atau mungkin dengan kewajiban masing-masing unit individual dengan sendirinya, kewajiban yang tidak bergantung pada yang lainnya.

Maka jelaslah bahwa jika ada hal-hal yang mungkin dalam dirinya sendiri, kemungkinannya tidak bergantung pada yang lain, dan arti kemungkinannya adalah bahwa ia tidak berhak dengan sendirinya ada dan mustahil ada dengan sendirinya, dan ia dengan melihat pada dirinya adalah kefakiran murni, yaitu kefakiran esensi yang mustahil dengannya kekayaan dengan sendirinya, dan baik kita katakan bahwa ketiadaannya tidak membutuhkan penguat atau kita katakan bahwa ketiadaannya karena tidak adanya penguat, dan kita mengasumsikan tidak adanya penguat, maka ia dalam kedua tempat tidak berhak kecuali tidak ada, tidak berhak ada sama sekali.

Maka banyaknya hal seperti ini, dan perkiraan apa yang tidak berakhir dari jenis ini, tidak mengharuskan adanya keberadaan baginya, atau kekayaan dalam keberadaannya dari yang lain, atau keberadaan sebagian

hal-hal ini dengan sebagian lainnya. Karena banyaknya hal-hal ini yang tidak berhak kecuali tidak ada mewajibkan banyaknya haknya untuk tidak ada, dan banyaknya kebutuhannya kepada pencipta yang ada dengan sendirinya.

Jika diasumsikan hal-hal yang tidak ada batasnya, tidak ada di antaranya yang berhak ada, maka perkataan orang yang mengatakan bahwa sebagiannya mewujudkan sebagian lainnya, adalah kebodohan tingkat tinggi.

Karena apa yang tidak berhak dalam dirinya untuk ada, bagaimana ia berhak untuk menjadi pencipta bagi yang lain dan bagaimana keberadaannya apa yang sama dengannya dalam tidak berhak ada.

Hal ini menjelaskan bahwa jika yang ini tidak berhak ada, dan yang ini tidak berhak ada, menjadikan ini sebagai sebab dan yang lain sebagai akibat tidak lebih utama daripada sebaliknya, karena syarat pelaku adalah harus ada. Jika ia tidak ada, mustahil ia menjadi pelaku, dan masing-masing dari keduanya tidak berhak untuk ada, maka ia tidak menjadi pelaku.

Dan jika dia berkata: "Bahwa salah satu dari dua hal ini ada karena yang lain," maka hal ini hanya bisa dipahami jika yang lain itu ada. Dan yang lain itu tidak ada dengan sendirinya, tidak ada kecuali karena sesuatu yang lain lagi. Dan sesuatu yang lain lagi yang dibutuhkan oleh yang mungkin bukanlah sembarang sesuatu yang lain, tetapi harus

sesuatu yang lain yang dengannya keberadaan hal itu terwujud, dan keberadaannya sedemikian rupa sehingga tidak membutuhkan selainnya. Maka sesuatu yang lain yang dibutuhkan oleh yang mungkin, syaratnya harus mandiri dalam mewujudkan yang mungkin dan tidak membutuhkan yang lain dengan cara apapun. Jika diperkirakan bahwa ia membutuhkan yang lain, maka yang mungkin akan membutuhkan sesuatu yang lain ini dan sesuatu yang lain itu, sehingga keberadaannya tidak bisa terwujud hanya dengan salah satu dari dua hal lain tersebut, tetapi harus keduanya. Demikian pula jika diperkirakan dari hal-hal lain sebanyak apapun, tetap harus ada sesuatu yang dibutuhkan oleh yang mungkin yang tidak membutuhkan yang lain dengan cara apapun. Dan di antara hal-hal yang mungkin, tidak ada yang memenuhi syarat ini, bahkan masing-masing membutuhkan yang lain. Jika diperkirakan bahwa yang mungkin bisa ada karena adanya yang mungkin lainnya, baik terbatas atau tidak terbatas, dan keseluruhan yang mungkin ada karena bagian-bagian individualnya, maka sesuatu yang lain yang dibutuhkan oleh yang mungkin akan membutuhkan sesuatu yang lain lagi, padahal masing-masing dari yang membutuhkan tidak bisa mencukupi dirinya sendiri sama sekali.

Yang menambah kejelasan hal ini adalah bahwa yang mungkin tanpa adanya penyebab yang sempurna menjadi mustahil, bukan mungkin. Yang saya maksud dengan

penyebab yang sempurna adalah yang dari keberadaannya mengharuskan keberadaan yang disebabkan, tetapi menjadi mustahil karena yang lain. Jika masing-masing hal yang mungkin memiliki sebab yang mungkin, dan sebab yang mungkin bukanlah penyebab yang sempurna, karena ia tidak akan ada kecuali karena yang lain, karena yang mungkin membutuhkan yang lain, maka keberadaannya terpisah dari penyebab yang sempurna, sehingga masing-masing menjadi mustahil. Dan perkiraan adanya hal-hal yang mustahil tak terbatas mengharuskan kuatnya kemustahilan itu, dan dengan itu mustahil bagi keseluruhannya untuk mungkin, apalagi untuk menjadi wajib.

Dengan demikian, jelaslah bahwa keseluruhan sebab-sebab yang mungkin yang tidak terbatas adalah keseluruhan yang mustahil. Maka mustahil untuk mengatakan: keseluruhan itu ada dan disebabkan oleh bagian-bagian individualnya, karena yang mustahil tidak mungkin ada, baik disebabkan maupun tidak.

Yang menjelaskan hal itu adalah bahwa perkiraan adanya akibat tanpa sebab adalah mustahil, dan yang mungkin yang ada adalah akibat dari yang lain. Jika diperkirakan sebab-sebab yang mungkin tidak terbatas, maka masing-masing merupakan akibat, sehingga telah diperkirakan akibat-akibat yang tidak terbatas.

Dan diketahui secara pasti bahwa keberadaan akibat-akibat tak terbatas tidak mengharuskan ketidakbutuhan mereka terhadap sebab.

Dan jika dikatakan: keseluruhan adalah akibat dari bagian-bagian individualnya, maka telah ditambahkan satu akibat kepada akibat-akibat yang tidak terbatas, dan itu tidak mengharuskan ketidakbutuhan mereka terhadap sebab. Maka jelaslah bahwa orang yang mengkhayalkan sebab-sebab yang mungkin yang tidak terbatas, yang merupakan akibat-akibat yang tidak terbatas, bisa memiliki akibat yang tidak terbatas, sebenarnya telah memperkirakan adanya akibat-akibat yang tidak terbatas tanpa sebab di dalamnya.

Dan jika akibat-akibat yang terbatas pasti membutuhkan sebab, maka akibat-akibat yang tidak terbatas lebih patut untuk itu, karena sifat akibat mengharuskan kebutuhan terhadap sebab.

Hal ini tampak dengan mempertimbangkan makna-makna yang dengannya yang mungkin dideskripsikan. Karena jika diperkirakan satu dari jenis ini, itu mengharuskan adanya sebab, pemberi, pembuat, pelaku, dan penciptanya. Dan jika diperkirakan dua, maka keharusan itu akan lebih besar. Dan jika diperkirakan yang tidak terbatas, maka keharusan itu akan lebih besar lagi. Karena jika satu dari hal-hal itu tanpa Wajibul Wujud adalah mustahil, maka dua adalah mustahil dan mustahil. Dan perkiraan yang tidak

terbatas dari jenis ini adalah perkiraan hal-hal yang mustahil yang tidak terbatas.

Dan jika dikatakan: Keberadaan satu dari hal-hal itu mengharuskan adanya Wajibul Wujud, maka perkiraan dua lebih mengharuskan adanya pembuat. Dan jika mungkin adanya sebab-sebab yang mungkin tak terbatas, itu akan lebih besar dalam kemustahilannya, apalagi jika terbatas, seperti yang diperkirakan sebagian orang bahwa akal pertama menciptakan yang kedua, dan yang kedua menciptakan yang ketiga dan planetnya, hingga yang kesepuluh yang menciptakan apa yang di bawah planet. Dan jika diperkirakan yang tak terbatas, maka keharusannya akan lebih besar.

Maka jelaslah bahwa semakin banyak hal-hal yang mungkin dan semakin berantai, semakin besar penunjukannya pada ketetapan Wajibul Wujud dan keharusannya. Dan manusia mungkin mengkhayalkan jika diandaikan sebab-sebab yang merupakan akibat-akibat tak terbatas, dan mengkhayalkan bahwa sebab sendiri mempengaruhi akibat atau mengharuskannya atau mewajibkannya, maka ini mustahil. Karena jika sebab adalah akibat, berarti ia tidak berdiri sendiri tetapi membutuhkan yang lain. Maka akibat yang membutuhkannya juga membutuhkan sebab dari sebabnya yang ia butuhkan. Sehingga akibatnya sebagaimana ia membutuhkannya, juga membutuhkan semua yang dibutuhkannya. Jika

diperkirakan hal seperti itu tidak terbatas, berarti diperkirakan bahwa ia membutuhkan hal-hal tak terbatas dan tidak ada di antaranya yang ada dengan sendirinya atau tidak membutuhkan yang lain.

Dan telah diketahui bahwa semakin banyak hal-hal yang menjadi syarat dalam keberadaan sesuatu yang ada, maka keberadaannya bergantung pada semuanya, dan ia lebih jauh dari keberadaan dibandingkan dengan yang ada yang keberadaannya hanya bergantung pada sebagian hal-hal tersebut. Jika yang mungkin tidak bisa ada dengan satu sebab yang mungkin, bahkan mustahil ada dengannya, maka jika sebab-sebab yang mungkin yang keberadaannya bergantung padanya bertambah banyak, keberadaannya semakin mustahil dan lebih jauh dari kemungkinan. Dan jika hal-hal yang mungkin memang ada, maka pasti ada yang mengharuskannya yang tidak membutuhkan yang lain. Dan semakin seseorang merenungkan makna-makna ini, semakin jelaslah baginya dan ia mengetahui bahwa segala yang diperkirakan keberadaannya dari hal-hal yang mungkin menunjukkan adanya Yang Wajib Ada yang kaya dengan sendirinya dari setiap yang mungkin dan berbeda darinya.

Yang mengherankan adalah bahwa mereka ini menyebutkan dalam pembuktian Wajib Al-Wujud dari kerancuan-kerancuan yang mereka sebutkan, meskipun mereka menjawabnya.

Kemudian ketika mereka mengambil keberadaan-Nya baik dengan bukti atau diterima begitu saja, mereka mensifati-Nya dengan sifat-sifat negatif dengan hal-hal yang tidak ditunjukkan oleh apa yang menunjukkan keberadaan-Nya, bahkan mereka mensifati-Nya dengan apa yang mustahil bagi keberadaan-Nya, hingga diketahui bahwa apa yang mereka sifatkan kepada Wajib Al-Wujud tidak bisa kecuali mustahil keberadaannya, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain. Dan mereka tidak menyebutkan dari bantahan yang menentang metode tersebut sebagian dari apa yang mereka sebutkan dalam pembuktian keberadaan-Nya meskipun mereka menduga kebatilannya, padahal bantahan-bantahan tersebut benar dan menentang apa yang menafikan sifat-sifat-Nya. Bahkan, setan memasukkan kepada mereka kerancuan-kerancuan yang menentang kebenaran yang seandainya mereka mendapatkan hal serupa dari perkara-perkara yang menentang kebatilan, mereka tidak akan meyakininya.

Semua ini jika yang dimaksud dengan kumpulan adalah perkumpulan yang berbeda dari setiap satu-satu, dan jika yang dimaksud dengannya adalah setiap satu-satu, maka perkaranya lebih jelas dan lebih nyata. Karena setiap satu-satu adalah mungkin yang membutuhkan pelaku. Jika tidak ada kumpulan selain unit-unit individu, maka mustahil ada selain unit-unit individu yang mungkin yang bisa disifati dengan kewajiban atau kemungkinan.

Dan jika yang dimaksud dengan kumpulan adalah gabungan dari dua hal: unit-unit individu dan perkumpulan, maka perkumpulan adalah bagian dari bagian-bagian gabungan tersebut. Jadi ada bagian-bagian yang berurutan, dan bagian yang merupakan perkumpulan. Dan bagian ini mustahil wajib dengan sendirinya karena ia membutuhkan hal-hal yang mungkin, dan karena ia adalah sifat yang berdiri dengan yang lain. Dan keadaan terbaiknya adalah seperti penyusunan dengan yang disusun. Jika yang disusun mungkin dengan sendirinya, maka penyusunannya lebih utama. Bahkan bisa dikatakan: Tidak ada bagi kumpulan di sini hal yang ada yang berbeda dari individu-individu yang berurutan, yang ada hanyalah hubungan dan pertimbangan, seperti hubungan antara individu-individu dari sepuluh. Dan ini dan lainnya menjelaskan kemustahilan kewajibannya dengan sendirinya. Maka bagian ini tetap mungkin dengan sendirinya, membutuhkan yang lain seperti bagian-bagian lainnya. Maka pada saat itu, setiap dari mereka membutuhkan pencipta, jadi setiap dari mereka membutuhkan pencipta, dan kumpulan di sini termasuk dalam perkataan kita: "setiap dari mereka," karena ia adalah bagian dari keseluruhan ini. Maka jelaslah bahwa bagaimanapun dipikirkan, tidak ada dalam hal-hal yang mungkin yang berurutan sesuatu yang wajib dengan sendirinya atau dengan yang lain, kecuali jika ada yang wajib dengan sendirinya di luar hal-hal yang mungkin, karena setiap individu adalah mungkin dan perkumpulan juga

mungkin dengan cara yang lebih utama, dan kedua perkara tersebut mungkin dengan cara yang lebih utama dan lebih tepat. Dan setiap dari individu-individu tidak membutuhkan bentuk perkumpulan karena ia ada tanpanya, dan apa yang membutuhkan kepada yang mungkin yang tidak membutuhkannya lebih berhak dengan kemungkinan.

Penjelasannya adalah bahwa jika diperkirakan setiap yang ada adalah akibat, dibuat, membutuhkan, dan tidak ada dalam keberadaan kecuali yang seperti itu, seperti jika diperkirakan bahwa hal-hal yang mungkin tidak memiliki pengharusnya yang wajib dengan sendirinya, maka perkaranya seperti itu meskipun tidak menjadikan sebagiannya sebagai akibat bagi sebagian yang lain. Perkiraan ini mengharuskan bahwa tidak ada sesuatu pun dari mereka, karena mereka tidak ada dengan sendirinya, karena itulah perkiraannya, dan apa yang tidak ada dengan sendirinya lebih utama untuk tidak mewujudkan yang lain. Jadi tidak ada sesuatu pun dari mereka yang ada dengan sendirinya atau ada dengan yang lain. Dan diketahui bahwa yang ada entah ada dengan sendirinya atau ada dengan yang lain. Jika diperkirakan bahwa mereka ada, dan diperkirakan juga bahwa mereka tidak ada dengan sendirinya, dan tidak ada pencipta yang menciptakan mereka, maka harus menggabungkan antara dua hal yang bertentangan. Dan jika diperkirakan juga pencipta bagi yang lain, padahal yang tidak ada tidak menciptakan yang lain,

maka jika tidak ada di antara mereka yang ada dengan sendirinya, tidak ada di antara mereka yang menciptakan yang lain. Dan ini lebih mustahil daripada memperkirakan perbuatan tanpa pelaku, dan hal-hal baru tanpa pembuat baru. Karena perkiraan di sana adalah bahwa mereka ada dengan sendirinya, dan perkiraan di sini adalah mereka tidak ada dengan sendirinya dan tidak ada yang ada dengan sendirinya yang mewujudkan mereka, dan tidak ada yang tidak ada yang mewujudkan mereka. Perkiraan yang ada hanyalah akibat-akibat yang membutuhkan, dan akibat dari segi ia adalah akibat, dan yang membutuhkan dari segi ia membutuhkan, tidak ada padanya yang mengharuskan keberadaannya. Dan jika mereka tidak memiliki keberadaan, dan yang mengharuskan mereka juga tidak memiliki keberadaan, berarti wajib tidak adanya keberadaan dari semuanya. Dan ini, dengan keberadaan mereka, adalah menggabungkan antara dua hal yang bertentangan.

Dan ini adalah perkataan yang teliti dan peringatan bagi manusia agar ia mengetahui bahwa sekadar memperkirakan akibat-akibat yang mungkin yang tidak ada dengan sendirinya dan tidak ada di antaranya sebab yang ada dengan sendirinya tidak mengharuskan keberadaan itu di luar. Jadi tidak semua yang diperkirakan pikiran bisa ada di dunia nyata, apalagi dengan menafikan keberadaan dari diri mereka sendiri dan dari pencipta yang mewujudkan mereka. Dan jika diperkirakan bahwa akibat yang mungkin

memiliki sebab yang mungkin, maka sebab itu juga tidak ada dari dirinya sendiri, sebagaimana akibat tidak ada dari dirinya sendiri. Jadi tidak ada sama sekali dalam perkiraan itu sesuatu yang ada. Maka dari mana mereka mendapatkan keberadaan?

Bab: Keberatan Al-Abhari terhadap Argumen Pemutusan Rentetan dalam Sebab-Musabab

Al-Abhari dan pengikutnya telah mengajukan keberatan terhadap argumen yang disebutkan untuk memutus rantai sebab-musabab, dengan mengklaim bahwa hal itu menunjukkan kelemahannya. Dia berkata dalam komentarnya tentang ringkasan Al-Razi dan lainnya, perkataan: "Kumpulan sebab-sebab yang mungkin itu membutuhkan setiap bagian darinya, dst." Kami katakan: Mengapa tidak diperbolehkan bahwa yang berpengaruh dalam kumpulan tersebut adalah salah satu dari bagiannya? Adapun perkataannya bahwa hal itu tidak bisa menjadi sebab bagi dirinya sendiri atau bagi apa yang sebelumnya, sehingga tidak bisa menjadi sebab bagi keseluruhan, kami katakan: kami tidak menerima, dan hal tersebut hanya berlaku jika sebab kumpulan itu adalah sebab bagi setiap bagian dari bagian-bagiannya. Mengapa kalian mengatakan demikian? Karena sesuatu boleh saja menjadi sebab bagi keseluruhan dari segi bahwa ia adalah kumpulan tanpa menjadi sebab bagi setiap bagian dari bagian-bagiannya. Sesungguhnya Yang Wajib (Ada) dengan sendirinya adalah

sebab bagi seluruh makhluk dan bukan sebab bagi setiap bagian dari bagian-bagiannya karena mustahil ia menjadi sebab bagi dirinya sendiri.

Tidak bisa dikatakan bahwa kumpulan sebab-sebab yang berantai itu mungkin, dan segala yang mungkin membutuhkan sebab di luar dirinya, sehingga kumpulan tersebut membutuhkan sebab di luar dirinya. Kami katakan: Kami tidak menerima bahwa segala yang mungkin membutuhkan sebab di luar dirinya. Karena kumpulan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin adalah mungkin karena kebutuhannya pada yang mungkin, tetapi tidak membutuhkan sebab di luar dirinya.

Tidak bisa dikatakan bahwa kumpulan yang tersusun dari unit-unit yang masing-masingnya membutuhkan sebab eksternal. Kami katakan: kami tidak menerima, dan hal tersebut hanya berlaku jika setiap unitnya bukan merupakan akibat dari yang lain hingga tak terhingga.

Tidak bisa dikatakan bahwa keseluruhan yang dibutuhkan oleh kumpulan tersebut apakah merupakan kumpulan itu sendiri, atau termasuk di dalamnya, atau di luar darinya. Yang pertama mustahil, karena sesuatu tidak bisa menjadi sebab dari dirinya sendiri. Yang kedua juga mustahil, karena berarti sebagian bagian sudah cukup untuk keseluruhan. Dan yang ketiga adalah benar. Kami katakan: jika yang kalian maksud dengan keseluruhan yang dibutuhkan oleh kumpulan adalah kumpulan hal-hal yang

benar bahwa setiap satunya dibutuhkan, mengapa kalian katakan tidak mungkin bahwa itu adalah kumpulan itu sendiri? Yang menunjukkan hal itu adalah bahwa keseluruhan yang dibutuhkan oleh Yang Wajib dan yang mungkin bukanlah bagian dari kumpulan karena bergantung pada setiap bagian darinya, juga bukan di luar darinya, melainkan kumpulan itu sendiri. Dan jika kalian maksudkan sebab efisien, mengapa kalian katakan bahwa sebagian bagian harus cukup untuk keseluruhan?

Ketika kumpulan itu mungkin dalam dirinya sendiri, ia membutuhkan selainnya. Maka apa yang dibutuhkan oleh kumpulan tersebut apakah kumpulan itu sendiri, atau termasuk di dalamnya, atau di luar darinya. Yang pertama mustahil, karena sesuatu tidak bisa menjadi sebab bagi dirinya sendiri. Yang kedua juga mustahil, karena sebagian bagian sudah cukup untuk keseluruhan. Karena jika kumpulan itu mungkin dan hanya membutuhkan sebagian, maka sebagian itu menjadi penentu bagi keseluruhan, sehingga menjadi penentu bagi dirinya sendiri dan bagi sebabnya. Jika yang dibutuhkan oleh kumpulan itu berada di luar kumpulan, maka itulah yang dicari. Penjelasan ini mewajibkan bahwa sebagian menjadi sebab efisien bagi keseluruhan, dan sebab efisien sudah cukup untuk keseluruhan.

Perkataannya: "Jika yang kalian maksud dengan keseluruhan yang dibutuhkan oleh kumpulan adalah

kumpulan hal-hal yang benar bahwa setiap satunya dibutuhkan, mengapa kalian katakan tidak mungkin bahwa itu adalah kumpulan itu sendiri?"

Bantahan terhadap Al-Abhari dari beberapa segi

Dikatakan kepadanya: Karena jika kumpulan itu tidak lebih dari hal-hal yang masing-masing merupakan akibat, maka tidak ada kumpulan selain akibat-akibat tersebut. Dan akibat-akibat yang tidak satu pun ada dengan sendirinya, melainkan harus ada yang mewujudkannya yang sudah ada - jika tidak ada yang mewujudkan yang sudah ada, maka mustahil kumpulannya terwujud oleh kumpulannya sendiri. Jika kumpulan itu merupakan akibat darinya, maka ia lebih utama untuk membutuhkan. Ini adalah hal yang diketahui secara pasti, dan barangsiapa mengkritiknya berarti mengkritik hal-hal yang pasti, sehingga tidak didengar.

Segi Ketiga

Jawaban atas sanggahannya yaitu perkataannya: "Keseluruhan hal-hal yang dibutuhkan oleh Yang Wajib dan yang mungkin bukanlah bagian dari kumpulan karena bergantung pada setiap bagian darinya, juga bukan di luar darinya, melainkan kumpulan itu sendiri." Inti dari perkataan ini adalah bahwa kumpulan dari segala yang ada tidak bergantung pada sebagian bagian karena bergantung pada keseluruhan, juga tidak bergantung pada apa yang di luar

kumpulan. Jadi kumpulan bergantung pada kumpulan itu sendiri.

Dikatakan kepadanya: Ini bertentangan dengan apa yang kamu sebutkan sebelumnya bahwa yang berpengaruh dalam kumpulan segala yang ada adalah salah satu darinya. Kamu mengklaim bahwa ini adalah sanggahan terhadap perkataan mereka bahwa kumpulan hal-hal yang mungkin tidak boleh yang berpengaruh padanya adalah salah satu darinya. Jika yang ini bertentangan dengan yang itu, maka apakah kamu mengatakan bahwa yang berpengaruh dalam kumpulan adalah bagiannya, ataukah yang berpengaruh padanya adalah kumpulan itu sendiri? Jika kamu mengatakan bagiannya, maka keberatan ini batal dan dalil ini diterima, yang menunjukkan kemustahilan akibat-akibat yang mungkin tanpa sebab yang wajib, dan dengan itu tercapai tujuan untuk menetapkan Yang Wajib Ada. Jika kamu mengatakan bahwa yang berpengaruh adalah kumpulan itu sendiri, maka keberatanmu terhadap dalil tersebut batal dan dalil tersebut selamat dari sanggahan, sehingga tercapai tujuannya.

Segi Keempat

Dikatakan: Perkataanmu "keseluruhan hal-hal atau kumpulan hal-hal yang dibutuhkan oleh Yang Wajib dan yang mungkin bukanlah bagian dari kumpulan" mengandung arti bahwa kumpulan segala yang ada membutuhkan suatu hal, sedangkan kamu tidak

menyebutkan dalil atas hal itu. Mengapa kamu mengatakan bahwa kumpulan segala yang ada membutuhkan suatu hal? Mereka hanya mengklaim bahwa kumpulan hal-hal yang mungkin membutuhkan suatu hal, dan ini diketahui dengan berbagai dalil, bahkan dengan kepastian. Sedangkan apa yang kamu sebutkan tidak diketahui.

Aspek Kelima

Bahwa dikatakan keseluruhan wujud yang mencakup kewajiban tidak menerima ketiadaan, dan apa yang tidak menerima ketiadaan bukanlah sesuatu yang mungkin, dan apa yang bukan mungkin adalah wajib, maka keseluruhan pada saat itu adalah wajib, dan apa yang wajib tidak membutuhkan hal lain, dan perkataan Anda bahwa keseluruhan membutuhkan keseluruhan adalah makna dari perkataan bahwa ia wajib dengan sendirinya, karena yang wajib dengan sendirinya tidak bisa lepas dari dirinya sendiri, tetapi harus ada dari dirinya sendiri, dan jika Anda telah mengakui bahwa ia wajib dengan sendirinya, maka batallah perkataan Anda bahwa ia membutuhkan sesuatu, dan ini berbeda dengan kumpulan sebab-sebab yang mungkin karena tidak mungkin bahwa kumpulan itu wajib dengan sendirinya karena tidak ada di dalamnya sesuatu yang ada dengan sendirinya, dan bila tidak ada dalam kumpulan itu sesuatu yang ada dengan sendirinya maka kemustahilan kumpulan itu untuk wajib dengan sendirinya lebih utama dan lebih patut.

Pertanyaan yang diajukan ini termasuk jenis pertanyaan yang diajukan oleh Al-Amidi, bahkan sama saja, dan mungkin salah satunya mengambil dari yang lain, yaitu bahwa keseluruhan dipengaruhi oleh bagian-bagian, dan masing-masing dipengaruhi oleh yang lain tanpa batas. Al-Amidi menjawabnya di salah satu bukunya, dan berkata di buku lainnya bahwa dia tidak mengetahui jawabannya. Dia menyebutkan bahwa sebagian orang berkata bahwa keseluruhan itu wajib dengan sendirinya berdasarkan pertimbangan ini, dan bantahan ini adalah kesalahan logika.

Maksud dari semuanya adalah bahwa kumpulan akibat-akibat yang tidak terbatas tidak membutuhkan sesuatu selain bagian-bagiannya yang berurutan, dan kerusakan hal ini diketahui secara pasti setelah pemahaman yang baik, tetapi hal ini membingungkan bagi yang kurang memahami dengan sempurna. Karena jika seseorang berkata sebab-sebab yang tidak terbatas atau kemungkinan-kemungkinan yang tidak terbatas, masing-masing dipengaruhi atau diakibatkan oleh yang lain, maka pikiran akan membayangkan bahwa ini mencakup penentuan wujud-wujud di luar di mana masing-masing adalah akibat dari wujud lainnya, dan bahwa hal ini demikian tanpa batas.

Oleh karena itu, sebagian kelompok ingin membatalkan rangkaian ini dengan cara yang sama seperti mereka membatalkan efek-efek yang tidak berakhir seperti gerakan-gerakan yang tidak terbatas, dan ini adalah

kesalahan. Karena yang dimaksud adalah hal-hal yang tidak ada satupun di antaranya yang wujud dengan sendirinya, melainkan hanya wujud dengan sebab yang terpisah darinya yang ada, dan semuanya seperti ini tanpa batas.

Ini pada hakikatnya adalah penentuan ketiadaan di mana sebagiannya menjadi sebab bagi sebagian yang lain dalam wujudnya tanpa batas, tanpa adanya satupun dari mereka yang berwujud. Sebagaimana sesuatu yang tidak ada ketika menjadi batil, dan jika diperkirakan wujudnya maka itu adalah penggabungan dua hal yang saling bertentangan. Dan jika perkiraan akibat yang tidak ada dengan sebab yang tidak ada yang menuntut wujudnya tetapi tidak mewujudkannya adalah hal yang mustahil dalam intuisi akal karena ia tidak ada dan karena sebabnya tidak ada, maka banyaknya sebab-sebab ini lebih utama untuk mustahil, dan rangkaiannya tanpa batas lebih besar mustahilnya.

Bantahan Al-Abhari Rusak Dari Beberapa Segi

Aku berkata bahwa bantahan ini sangat rusak dan penjelasan kerusakannya dari beberapa segi:

Segi Pertama: Bahwa dikatakan, ini adalah bantahan terhadap perkataan mereka bahwa kumpulan sebab-sebab yang mungkin adalah mungkin karena kebutuhan kumpulan kepada bagian-bagian yang mungkin, dan tidak boleh yang mempengaruhi kumpulan itu adalah salah satu dari sebab-

sebab yang mungkin, karena itu tidak akan menjadi sebab bagi dirinya sendiri maupun bagi sebab-sebab sebelumnya, sehingga mustahil menjadi pengaruh pada kumpulan. Maka si penentang berkata: Ini hanya berlaku jika sebab kumpulan adalah sebab untuk setiap bagian dari bagian-bagiannya, tetapi mengapa kalian mengatakan demikian?

Maka dikatakan kepadanya pertama-tama: Kami tidak mengartikan kumpulan hanya sebagai bentuk perkumpulan, tetapi kami maksudkan dengannya setiap individu dan bentuk perkumpulan, sehingga sebab kumpulan adalah sebab setiap bagian dari bagian-bagiannya, dan ini diketahui secara pasti. Karena jika yang mempengaruhi mempengaruhi kumpulan individu beserta bentuk perkumpulannya, maka ia telah mempengaruhi setiap bagian dari bagian-bagiannya, karena jika ia tidak mempengaruhi setiap bagian dari bagian-bagian itu, maka bagian itu bisa tidak ada, dan jika tidak ada maka kumpulan pun tidak ada, padahal diasumsikan bahwa ia ada dalam kumpulan sehingga menjadikan kumpulan itu ada, dan kumpulan adalah individu-individu dan bentuk perkumpulannya. Jika diperkirakan bahwa ia tidak ada, maka itu mengharuskan penggabungan dua hal yang bertentangan, dan ini mustahil.

Kami katakan ini tidak menimbulkan masalah karena sebab tetaplah sebab, dan sebagaimana mustahil bagi sesuatu menjadi sebab dari sebab dirinya sendiri, maka lebih

mustahil lagi ia menjadi sebab bagi dirinya sendiri. Seandainya sebagian bagian menjadi sebab bagi keseluruhan, dan keseluruhan menjadi sebab bagi setiap bagian atau sebaliknya, maka bagian tersebut akan menjadi sebab dari sebab dirinya sendiri, dan sebab dari sebab-sebab dirinya sendiri, yaitu sebab-sebab yang ada sebelum bagian tersebut yang diasumsikan tidak ada akhirnya. Ini jelas tidak dapat dibayangkan oleh siapapun kecuali ia mengetahui ketidakmungkinannya secara aksiomatis. Barangsiapa membantahnya maka itu karena ia tidak memahaminya atau karena keras kepala, dan dalam hal ini cukup dikatakan: ini diketahui secara aksiomatis, maka keraguan yang muncul terhadapnya adalah sejenis keraguan sofistik yang tidak layak mendapat jawaban.

Aspek Kedua

Untuk menyelesaikan sanggahan yang ia kemukakan, yaitu perkataannya: "Ini karena sesuatu boleh menjadi sebab bagi keseluruhan dari segi bahwa ia adalah sebab bagi keseluruhan sejauh ia adalah keseluruhan, dan tidak menjadi sebab bagi setiap bagian dari bagian-bagiannya. Sebab Yang Wajib Ada dengan sendirinya adalah sebab bagi keseluruhan yang ada, dan bukan sebab bagi setiap bagian dari bagian-bagiannya, karena mustahil ia menjadi sebab bagi dirinya sendiri."

Kami katakan: Kami tidak menerima bahwa Yang Wajib Ada dengan sendirinya adalah sebab bagi keseluruhan

yang ada. Ia hanyalah sebab bagi sebagian yang ada, yaitu yang mungkin. Adapun Yang Wajib Ada dengan sendirinya tidak memiliki sebab dan ia termasuk dalam keberadaan. Jika keberadaan terbagi menjadi wajib dan mungkin, dan yang wajib adalah sebab bagi yang mungkin, maka yang wajib bukanlah sebab bagi keseluruhan yang ada, tetapi sebab bagi sebagiannya, dan sebagian lainnya tidak memiliki sebab.

Jika dikatakan: Kami mengatakan yang wajib adalah sebab bagi keseluruhan sejauh ia adalah keseluruhan, bukan untuk setiap satunya, jadi ia adalah sebab bagi bentuk kebersamaan.

Dijawab: Pertama, kami tidak menerima bahwa keseluruhan memiliki keberadaan yang melebihi satuan-satuannya. Kedua, jika diasumsikan bahwa keseluruhan yang merupakan bentuk kebersamaan adalah sesuatu yang berbeda dari unit-unitnya, maka ketika salah satu dari unit-unit tersebut menjadi sebab bagi bentuk kebersamaan, berarti sebab berbeda dari akibat; sebab bukanlah bagian dari akibat. Ini jelas bila dibayangkan dan diketahui secara aksiomatis.

Namun istilah "keseluruhan" mengandung kekaburan. Terkadang yang dimaksud adalah unit-unit yang terkumpul, terkadang yang dimaksud adalah pengumpulannya, dan terkadang yang dimaksud adalah kedua hal tersebut. Sudah diketahui bahwa tidak mungkin sebagian dari unit-unit yang

terkumpul menjadi sebab bagi setiap unit yang terkumpul, dan inilah yang dimaksudkan.

Adapun pengumpulan, jika diasumsikan berbeda dari unit-unitnya, maka satu unit bisa menjadi sebab bagi pengumpulan yang berbeda dari unit tersebut dan lainnya. Jika yang dimaksud adalah unit-unit dan pengumpulannya, maka pengumpulan adalah salah satu bagian dari keseluruhan, sehingga satu bagian dari keseluruhan tersebut menjadi sebab bagi bagian-bagian lainnya, dan ini mungkin. Allah Yang Maha Suci dan Maha Tinggi adalah pencipta bagi seluruh makhluk, dan pencipta bagi pengumpulan yang terjadi dari mereka dan dari-Nya, jika diasumsikan pengumpulan itu berbeda dari unit-unitnya. Namun pengumpulan itu termasuk dalam seluruh makhluk.

Jika dikatakan bahwa Dia adalah pencipta bagi seluruh makhluk, maka termasuk di dalamnya segala sesuatu selain-Nya dari makhluk, baik wujud maupun sifatnya, dan termasuk di dalamnya pengumpulan yang terjadi dari-Nya dan dari mereka, yaitu bentuk kebersamaan, jika diasumsikan itu ada. Sebab pengumpulan itu adalah sesuatu yang berbeda dari Yang Wajib Ada dengan sendirinya, maka ia termasuk dalam seluruh makhluk selain-Nya, sehingga ia termasuk dalam ciptaan-Nya.

Yang memperjelas hal ini adalah bahwa pengumpulan, jika diasumsikan sebagai sesuatu yang berbeda dari unit-unit: sesuatu yang terjadi dengan terjadinya hal-hal yang

mungkin, maka setiap kali terjadi sesuatu yang mungkin, ia akan memiliki pengumpulan dengan hal-hal mungkin lainnya, dan pengumpulan itu terjadi bersamaan dengan terjadinya hal tersebut. Jika diasumsikan bahwa segala sesuatu selain Allah adalah baru, maka berkumpulnya keberadaan yang baru dengan keberadaan Allah juga baru, seperti kebersamaan makhluk dengan Penciptanya. Kebersamaan ini dan sejenisnya adalah sesuatu yang dibolehkan terjadinya oleh kesepakatan para ahli akal, bahkan mereka sepakat tentang bolehnya terjadinya hubungan dan keterkaitan antara Pencipta dan makhluk, baik dikatakan itu bersifat wujud atau tidak.

Seandainya diasumsikan bahwa di antara hal-hal yang mungkin ada yang abadi, seperti yang dikatakan oleh mereka yang meyakini keabadian sebagian alam, maka berkumpulnya yang mungkin itu dengan Yang Wajib adalah akibat dari Yang Wajib, dan Yang Wajib bukanlah bagian dari pengumpulan itu, melainkan bagian dari hal-hal yang berkumpul. Jika sebagian dari hal-hal yang berkumpul menjadi sebab bagi bagian-bagian lainnya, maka ini adalah mungkin, dan pengumpulan itu adalah bagian lainnya. Yang Wajib yang merupakan bagian dari hal-hal yang berkumpul yang termasuk di dalamnya pengumpulan adalah sebab bagi bagian-bagian lainnya dan pengumpulan adalah salah satunya. Jadi tidak ada kemustahilan bahwa sebagian dari keseluruhan menjadi sebab bagi semua bagian-bagian

keseluruhan, dan inilah yang ingin dihilangkan. Maka jelaslah bahwa ketidakmungkinan sebagian hal-hal yang mungkin [menjadi sebab bagi keseluruhan], karena yang pertama mengharuskan ia menjadi sebab bagi dirinya sendiri, dan kemustahilan sesuatu yang mungkin, yang dibuat dan diciptakan, menciptakan dirinya sendiri lebih jelas ketidakmungkinannya daripada ia menciptakan yang lain setelah keberadaannya.

Karena itu Allah Ta'ala berfirman: "Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatu (yang menciptakan) ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?" (Ath-Thur: 35). Karena diketahui secara fitrah bahwa mustahil mereka muncul tanpa pemunculnya dan mustahil mereka memunculkan diri mereka sendiri, maka diketahui bahwa mereka memiliki pemunculnya yang memunculkan mereka.

Aspek Ketiga

Kami tidak mengakui bahwa keseluruhan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin menjadikan yang wajib saja sebagai penyebabnya, tetapi penyebabnya adalah semua bagian-bagiannya. Ini karena keseluruhan bergantung pada setiap bagian: yang wajib dan yang mungkin. Keseluruhan dari segi ia sebagai keseluruhan bergantung pada setiap bagian seperti ketergantungannya pada bagian lain, karena ia tidak akan ada kecuali dengan adanya setiap bagian. Kemudian jika sebagian bagian menjadi sebab bagi sebagian yang lain, maka keseluruhan

membutuhkan bagian yang wajib dan bagian yang membutuhkan bagian yang wajib. Ini tidak mengharuskan bahwa yang wajib saja menuntut keseluruhan tanpa perantara, bahkan tanpa bagian lain yang mungkin, keseluruhan tidak akan terwujud.

Maka jelaslah bahwa yang wajib tidak bisa sendirian menjadi sebab bagi keseluruhan dari segi keseluruhannya, tetapi ia menjadi sebab bagi bagian-bagian lainnya, dan ia bersama bagian-bagian lainnya menjadi sebab bagi keseluruhan.

Ya, harus ia menjadi sebab dengan sendirinya bagi hal-hal yang mungkin, dan ia dengan perantaraan hal-hal yang mungkin atau bersama hal-hal yang mungkin menjadi sebab bagi keseluruhan dari segi keseluruhannya. Hal seperti ini tidak ada pada bagian-bagian yang mungkin karena tidak mungkin bagi keseluruhan baik dengan sendirinya maupun dengan perantaraan yang lain.

Adapun yang pertama karena bagian yang wajib jika tidak sendirian menjadi sebab bagi keseluruhan, maka bagian yang mungkin lebih utama [untuk tidak menjadi sebab], dan karena keseluruhan bergantung pada semua bagian maka tidak ada satupun yang bisa berdiri sendiri.

Adapun yang kedua karena yang mungkin tidak bisa menjadi sebab bagi dirinya sendiri atau bagi sebab-sebab sebelumnya, dan karena keseluruhan bergantung pada

semua bagian secara pasti, maka akibat tidak bisa menjadi sebab dari sebabnya. Jika mustahil ia menjadi sebab bagi dirinya sendiri dan bagi bagian-bagian lain yang mendahuluinya, maka bagian-bagian ini tidak akan terwujud olehnya sendiri, dan keseluruhan bergantung pada bagian-bagian ini. Jadi tidak ada satupun dari bagian-bagian yang mungkin menjadi sebab bagi keseluruhan, tidak dengan sendirinya maupun dengan perantaraan akibat-akibatnya, berbeda dengan bagian yang wajib. Karena jika dikatakan bahwa ia adalah sebab bagi keseluruhan dengan sendirinya dan dengan perantaraan akibat-akibatnya, makna ini mustahil ada pada yang mungkin. Makna yang memungkinkan menjadikan yang wajib sebagai sebab bagi keseluruhan yang ia sendiri adalah salah satu darinya, mustahil sama dalam hal-hal yang mungkin. Maka tidak bisa dibayangkan bahwa ia menjadi sebab bagi keseluruhan yang ia sendiri adalah salah satu darinya. Ini mengungkap kebingungan dan kesalahan dalam bantahan tersebut.

Aspek Keempat

Bahwa dikatakan: kami tidak mengakui bahwa yang wajib adalah sebab bagi keseluruhan dari segi keseluruhannya, tetapi yang wajib adalah sebab bagi bagian-bagian yang mungkin, dan bagian-bagian adalah sebab bagi keseluruhan. Hal seperti ini tidak mungkin dikatakan dalam kumpulan sebab-sebab yang mungkin atau dalam kumpulan hal-hal yang mungkin, karena tidak mungkin bagi salah

satunya menjadi sebab bagi bagian-bagian lainnya, sebab masing-masing adalah akibat yang tidak bisa menjadi sebab bagi dirinya sendiri atau bagi sebab-sebabnya. Jika setiap bagian adalah akibat dan keseluruhan adalah akibat dari bagian-bagian, maka keseluruhan lebih utama untuk menjadi akibat.

Aspek Kelima

Bahwa dikatakan dalam membatalkan bantahan ini: kami telah menyebutkan argumen untuk menetapkan bahwa dalam wujud ada yang wajib dengan sendirinya. Maka adakalanya dalam wujud-wujud ada yang wajib dengan sendirinya atau tidak ada. Jika ada yang wajib dengan sendirinya, maka tercapailah maksud, dan jika tidak ada yang wajib dengan sendirinya, maka batallah bantahan tersebut.

Aspek Keenam

Bahwa dikatakan: bantahan ini didasarkan pada bahwa keseluruhan wujud memiliki sebab yaitu sebagiannya, yaitu yang wajib. Jika dalam keseluruhan tidak ada bagian yang wajib, maka batallah bantahan tersebut. Bantahan ini disebutkan sebagai bentuk pertentangan karena kami telah menyebutkan bahwa kami mengetahui secara pasti bahwa kumpulan sebab-sebab yang mungkin jika memiliki sebab, maka sebab itu adalah sebab bagi masing-masing, dan pengetahuan tentang hal itu adalah

pasti, dan kami telah menjelaskannya dengan penjelasan yang tidak diragukan.

Jika jelaslah bahwa kebenaran bantahan mengharuskan tetapnya wajib wujud, maka wajib wujud tetap atas dasar kebenaran bantahan dan atas dasar kerusakannya. Jika ia tetap atas dua perkiraan, perkiraan penafian dan perkiraan penetapan, maka tetaplah bahwa ia tetap dalam hakikat perkara, dan itu yang dimaksud. Ini jelas bagi yang merenungkannya, dan segala puji bagi Allah.

Jawaban Dapat Diberikan Dengan Beberapa Cara

Cara pertama: Dikatakan: Adakalanya kita memperkirakan tetapnya yang wajib pada dirinya, atau kita memperkirakan ketiadaannya. Jika kita memperkirakan tetapnya dalam hakikat perkara, maka tercapai maksud dan mustahil dalam hakikat perkara ada sesuatu yang menafikan wujudnya. Namun jika kita memperkirakan ketiadaannya, maka bantahan yang disebutkan terhadap dalil tetapnya menjadi batal. Jika bantahan batal, maka dalil yang disebutkan untuk menetapkannya selamat dari apa yang menentangnya, sehingga harus tetap apa yang ditunjukkan, yaitu wajib wujud. Maka wajib tetap wujud, baik sang penentang memperkirakan tetapnya atau ketiadaannya. Apa yang tetap baik atas perkiraan tetapnya maupun perkiraan

ketiadaannya, pasti tetap dalam hakikat perkara, dan itulah yang dimaksud.

Jika dikatakan: Bagaimana mungkin memperkirakan tetapnya bersamaan dengan perkiraan ketiadaannya, bukankah itu menggabungkan dua hal yang bertentangan?

Dikatakan: Ya, ini karena perkiraan ketiadaannya adalah mustahil dalam hakikat perkara, maka boleh bahwa hal itu mengharuskan apa yang mustahil dalam hakikat perkara, dan ini di antara yang menetapkan tetapnya.

Juga, jika perkiraan ketiadaannya mengharuskan penggabungan dua hal yang bertentangan, maka itu adalah perkiraan yang mustahil dalam hakikat perkara, dan perkiraan ketiadaannya mustahil dalam hakikat perkara. Jika ketiadaannya mustahil, maka tetapnya adalah wajib, dan itulah yang dimaksud.

Jika dikatakan: Jika ketiadaannya dalam hakikat perkara adalah mustahil secara pasti, dan batalnya bantahan tergantung pada ketiadaannya, maka tidak mengharuskan batalnya bantahan. Jika bantahan itu benar, maka batallah dalil yang disebutkan.

Kami katakan: Perkiraan ketiadaannya adalah bagian dari dalil untuk batalnya bantahan, bukan merupakan batalnya bantahan itu sendiri. Dan diketahui bahwa ketiadaan dalil tidak mengharuskan ketiadaan apa yang ditunjukkan dalam hakikat perkara, karena dalil tidak harus

dibalik. Jika ketiadaannya dalam hakikat perkara sendiri adalah dalil untuk batalnya bantahan, maka tidak mengharuskan benarnya bantahan dengan perkiraan kebalikan dari dalil ini, apalagi jika itu hanya bagian dari dalil.

Jika dikatakan bahwa batalnya bagian dalil menyebabkan batalnya dalil secara keseluruhan, sehingga membatalkan apa yang telah disebutkan sebagai dalil tentang kerusakan sanggahan tersebut.

Dijawab bahwa istilah "bagian dalil" mengandung kekaburan. Jika yang dimaksud dengan "bagian" adalah salah satu dari bagian-bagian yang diperkirakan, maka ini tidak benar. Karena tidak selalu batalnya satu bagian dari bagian-bagian yang diperkirakan menyebabkan batalnya dalil jika bagian-bagian lainnya benar. Dan jika yang dimaksud dengan "bagian dalil" adalah salah satu premisnya, maka ini benar, karena jika premis dalil batal, maka dalil tersebut batal. Namun premis dalil di sini benar, karena merupakan pembagian antara negasi dan afirmasi. Sudah diketahui bahwa pembagian yang mencakup dua hal yang bertentangan mengharuskan batalnya salah satu bagian dalam kenyataan. Premis dalil bukanlah berkumpulnya dua hal yang bertentangan, karena ini mustahil, tetapi adalah kebenaran pembagian menjadi negasi dan afirmasi.

Premis kedua adalah tercapainya tujuan pada setiap perkiraan. Jika pembagian mencakup negasi dan afirmasi,

dan tujuan tercapai pada masing-masing keduanya, maka tercapailah tujuan dalam kenyataan. Jika salah satu bagian tidak ada dalam kenyataan, maka tujuan akan tercapai pada perkiraan yang lain, sehingga tidak masalah jika perkiraan ini tidak ada. Perkiraan-perkiraan ini disebutkan untuk menjelaskan bahwa apa yang disebutkan oleh penyanggah tidak merusak kebenaran dalil yang disebutkan tentang Yang Wajib Ada, bahkan dalil tersebut benar berdasarkan perkiraan dua hal yang bertentangan. Ini termasuk cara terbaik dalam diskusi dan debat untuk membatalkan sanggahan-sanggahan yang rusak, seperti musuh yang datang ingin memerangi jamaah haji dan ada beberapa jalan yang mungkin ia lewati. Jika dijaga setiap jalan oleh sekelompok orang yang menangkapnya, maka diketahui bahwa ia akan bertemu dengan salah satu kelompok. Namun pengiriman kelompok-kelompok tersebut agar diketahui bahwa hal yang ditakutkan telah dicegah dalam segala perkiraan, karena ada orang yang takut ia akan datang dari satu jalan, maka dikirim orang yang menghilangkan ketakutannya dan memberikan rasa aman.

Aspek Kedua

Dimungkinkan untuk mengemukakan jawaban dengan cara lain.

Yaitu dengan mengatakan: Apakah diasumsikan bahwa sanggahan ini rusak dalam kenyataan, atau

diasumsikan bahwa ia benar, karena tidak mungkin keluar dari salah satu dari keduanya.

Yaitu, apakah ia merusak dalil yang disebutkan tentang batalnya rangkaian pengaruh yang tidak berujung, atau tidak merusaknya. Jika tidak merusak dalil karena rusak dengan sendirinya, maka terbukti kebenaran dalil, dan itulah yang diinginkan. Jika ia merusak dalil, maka ia tidak merusaknya kecuali jika ia tepat dan benar, karena sanggahan yang rusak tidak merusak dalil. Jika ia tepat dan benar, maka harus ada Yang Wajib Ada, karena tidak benar jika tidak ada Yang Wajib dalam kumpulan yang ada. Jika benar bahwa di dalamnya ada Yang Wajib, maka tercapailah tujuan, sehingga harus ada Yang Wajib Ada baik diasumsikan benar maupun rusak.

Aspek Ketiga

Dimungkinkan untuk mengemukakan jawaban dalam bentuk ketiga, yaitu dengan mengatakan: Apakah diasumsikan bahwa di antara yang ada terdapat sesuatu yang wajib dengan sendirinya, atau tidak. Jika di antaranya ada yang wajib dengan sendirinya, maka tercapailah tujuan. Jika tidak diasumsikan bahwa di antaranya ada yang wajib, maka tidak ada kumpulan yang sebagiannya menjadi sebab baginya, sehingga batallah sanggahan tersebut.

Jika sanggahan tersebut batal, maka dalil yang disebutkan tentang Yang Wajib Ada mengharuskan

kesimpulannya, yaitu Ada Yang Wajib, sehingga harus ada Yang Wajib Ada.

Akar kesalahan dalam sanggahan ini yang menjelaskan perbedaannya adalah bahwa perkiraan yang digunakan sebagai dalil mengasumsikan hal-hal yang tidak ada yang wajib dengan sendirinya, tetapi masing-masing membutuhkan yang lain dan kumpulannya juga membutuhkan, sehingga tidak ada kecuali yang fakir dan membutuhkan. Sedangkan perkiraan yang digunakan untuk menyanggah mengasumsikan bahwa ada yang wajib dengan sendirinya beserta hal-hal mungkin yang ada karena-Nya, tetapi kumpulan yang merupakan bentuk kebersamaan membutuhkan sebagian dari keseluruhan, dan sebagian itu adalah yang wajib dengan sendirinya. Di sini dalam keseluruhan ada satu yang wajib dengan sendirinya yang menjadi sebab bagi bagian-bagian lain dan bagi kumpulan yang merupakan bentuk kebersamaan. Sedangkan di sana tidak ada yang wajib dengan sendirinya, tetapi setiap bagian dan kumpulan adalah mungkin dengan sendirinya. Bagaimana mungkin kebutuhan ini terhadap yang di luarnya disamakan dengan kebutuhan itu terhadap yang di luarnya? Dan Al-Hindi tidak menjawabnya.

Jika dikatakan: Kalian telah mengasumsikan tidak adanya Yang Wajib Ada, bagaimana mungkin ia ada dengan asumsi ketiadaannya berdasarkan dalil yang kalian sebutkan?

Kami katakan: Karena perkiraan yang mustahil terkadang mengharuskan sesuatu yang ada, yang wajib, dan yang mungkin, sebagaimana terkadang mengharuskan sesuatu yang mustahil. Karena perkiraan adalah syarat yang mengharuskan jawaban, dan sesuatu yang mengharuskan mengharuskan terwujudnya yang diharuskan ketika ia terwujud, tetapi tidak mengharuskan tidak adanya yang diharuskan ketika ia tidak ada.

Ini seperti jika dikatakan: Seandainya dapat terjadi berkumpulnya dua hal yang bertentangan, maka itu membutuhkan yang mewujudkannya. Bahkan terkadang yang diharuskan itu ada berdasarkan perkiraan dua hal yang bertentangan, seperti keberadaan Pencipta bersama setiap makhluk, karena Ia ada baik makhluk itu ada maupun tidak.

Dengan demikian, boleh jadi perkiraan yang mustahil, yaitu perkiraan ketiadaan Yang Wajib, mengharuskan keberadaan-Nya, sebagaimana perkiraan yang mungkin. Jika diasumsikan ketiadaan-Nya, maka sanggahan yang disebutkan menjadi batal, dan itu mengharuskan keselamatan dalil dari penyanggahan, dan dalil mengharuskan keberadaan-Nya.

Dan juga, perkiraan ketiadaan-Nya adalah perkiraan yang mustahil dalam kenyataan, dan perkiraan yang mustahil terkadang mengharuskan sesuatu yang mustahil. Maka perkiraan ketiadaan-Nya mengharuskan berkumpulnya dua hal yang bertentangan, yaitu

keberadaan-Nya bersama ketiadaan-Nya, dan ini mustahil. Maka diketahui bahwa perkiraan ketiadaan-Nya adalah mustahil, dan itulah yang dimaksud. Dan diketahui bahwa keberadaan-Nya adalah pasti, dan jika diasumsikan dalam pikiran ketiadaan-Nya, maka perkiraan ketiadaan-Nya dalam pikiran tidak bertentangan dengan keberadaan-Nya dalam kenyataan. Dan telah terbukti keberadaan-Nya, maka keberadaan-Nya pasti dalam segala perkiraan.

Dengan ini dan lainnya, jelaslah jawaban terhadap sanggahannya atas perkiraan-perkiraan lain yang mereka sebutkan tentang kebutuhan kumpulan hal-hal yang mungkin kepada Yang Wajib di luar mereka.

Kami jelaskan hal itu:

Perkataannya: "Tidak bisa dikatakan bahwa kumpulan rangkaian itu mungkin, dan segala yang mungkin membutuhkan sebab di luar dirinya, sehingga kumpulan tersebut membutuhkan sebab di luar dirinya. Kami katakan: Kami tidak menerima bahwa segala yang mungkin membutuhkan sebab di luar dirinya. Karena kumpulan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin adalah mungkin karena kebutuhannya pada yang mungkin, tetapi tidak membutuhkan sebab di luar dirinya."

Jawaban Terhadap Ini

Jawabannya adalah: Dia yang berkata: Setiap yang mungkin membutuhkan sebab yang di luar dirinya adalah

pernyataan intuitif yang jelas setelah memahaminya. Karena yang dimaksud dengan yang mungkin adalah sesuatu yang tidak ada dengan sendirinya, tetapi membutuhkan yang mewujudkan, baik disebut pelaku, sebab pelaku, atau yang mempengaruhi.

Jika demikian, maka jika keseluruhan itu adalah mungkin yang tidak ada dengan sendirinya, maka ia pasti membutuhkan yang mewujudkannya. Telah diketahui bahwa keseluruhan tidak ada dengan sendirinya, karena jika demikian maka ia akan wajib dengan sendirinya.

Dan diketahui secara pasti bahwa keseluruhan yang merupakan individu-individu dan perkumpulannya, jika bukan suatu yang mewujudkan, maka sebagian dari keseluruhan lebih utama untuk tidak menjadi penyebab atau yang mewujudkan. Karena diketahui secara intuitif bahwa jika keseluruhan tidak mungkin menjadi yang mewujudkan, atau penyebab, atau pelaku, atau sebab pelaku, maka sebagiannya lebih utama untuk tidak menjadi demikian. Karena keseluruhan mencakup sebagiannya; jika dengan semua bagian-bagiannya tidak cukup dalam menuntut, bertindak, dan mewujudkan, maka bagaimana mungkin sebagiannya cukup untuk itu?

Ini adalah dalil tersendiri dalam masalah ini, yaitu bahwa jika keseluruhan bukan sebab pelaku melainkan akibat yang membutuhkan, maka sebagiannya lebih utama untuk tidak menjadi sebab pelaku, melainkan akibat yang

membutuhkan. Maka diketahui bahwa jika kumpulan hal-hal yang mungkin membutuhkan yang mempengaruhi, maka setiap bagian dari kumpulan itu lebih utama membutuhkan yang mempengaruhi. Maka jelaslah bahwa setiap yang mungkin dan kumpulan hal-hal yang mungkin membutuhkan yang mempengaruhi, dan itulah yang dimaksud, segala puji dan karunia bagi Allah.

Bantahan Terhadap Sisa Penolakan

Adapun perkataan penentang: "Kami tidak mengakui bahwa setiap yang mungkin membutuhkan sebab yang di luar dirinya; keseluruhan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin adalah mungkin karena kebutuhannya pada yang mungkin, dan tidak membutuhkan sebab di luar dirinya."

Aspek Pertama

Dikatakan kepadanya: Pertama, asal dari keraguan ini adalah bahwa istilah "keseluruhan" mengandung kesamaran; terkadang dimaksudkan bentuk perkumpulan itu sendiri, terkadang dimaksudkan semua individu, dan terkadang dimaksudkan keseluruhan. Keseluruhan yang tersusun yang merupakan setiap individu tidak membutuhkan yang mungkin, karena di antaranya ada yang wajib, dan itu tidak membutuhkan yang mungkin. Namun bentuk perkumpulan jika diperkirakan memiliki realisasi di luar, maka itulah yang dikatakan bergantung pada yang mungkin.

Pada saat itu, jelaslah perbedaan antara kumpulan hal-hal yang mungkin dan kumpulan wujud-wujud. Kumpulan hal-hal yang mungkin adalah bentuk yang mungkin itu sendiri, dan setiap individu adalah mungkin, dan keseluruhan yang bergantung pada yang mungkin lebih utama bersifat mungkin. Adapun kumpulan wujud-wujud, tidak semuanya mungkin, tetapi di antaranya ada yang wajib. Jadi keseluruhan bukanlah mungkin dalam arti bahwa setiap individu di dalamnya adalah mungkin. Dengan demikian, perbedaannya jelas.

Pada saat itu dikatakan kepadanya: Ini batil dari beberapa segi:

Pertama: Dikatakan: Kamu telah mengatakan dalam bantahan terhadap dalil pertama: Bahwa yang wajib dengan zatNya adalah sebab bagi kumpulan wujud-wujud.

Dan kamu mengatakan di sini bahwa keseluruhan membutuhkan yang mungkin. Jika yang diakibatkan oleh yang wajib harus tidak membutuhkan hal-hal yang mungkin, maka batallah bantahan pertamamu dan benar dalil pertama, karena pada saat itu keseluruhan tidak menjadi cukup dengan yang wajib, tetapi ia membutuhkan hal-hal yang mungkin. Maka yang wajib tidak menjadi sebab bagi keseluruhan kecuali dengan menuntut semua hal yang mungkin. Kemudian ia bersama hal-hal yang mungkin adakalanya adalah keseluruhan atau sebab bagi keseluruhan. Hal seperti ini tidak ada dalam kumpulan hal-

hal yang mungkin, karena salah satu dari mereka tidak boleh menjadi sebab bagi yang lainnya, sebab ia bukan sebab bagi dirinya sendiri atau bagi sebabnya dan sebab dari sebabnya. Jika dalam hal-hal yang mungkin hanya ada yang merupakan akibat, maka tidak ada di dalamnya yang mewajibkan yang lainnya, maka tidak ada di dalamnya yang layak menjadi sebab bagi keseluruhan dengan cara apapun.

Dan jika kamu mengatakan: Bahwa akibat dari yang wajib harus tidak membutuhkan hal-hal yang mungkin, baik ia menuntutnya dengan perantara atau tanpa perantara. Dan ketika yang wajib menuntut perantara, maka kebutuhan sebenarnya adalah kepada yang wajib dan kecukupan dengannya, karena ia adalah pencipta hal-hal yang mungkin yang menjadi syarat bagi yang lain, atau perantara, atau sebab-sebab, atau apa pun yang dikatakan.

Maka dikatakan kepadamu: Berdasarkan perkiraan ini, kumpulan wujud-wujud yang di dalamnya ada yang wajib dengan sendirinya tidak membutuhkan sesuatu pun dari hal-hal yang mungkin, tetapi kebutuhannya hanya kepada yang wajib saja. Maka batallah bantahanmu terhadap dalil kedua ini, dan dalil manapun yang benar, tercapailah maksud.

Rangkuman jawaban ini: Bahwa kumpulan wujud-wujud dari segi ia sebagai kumpulan, jika dikatakan ia adalah akibat dari yang wajib saja atau dengan perantara sedemikian rupa sehingga tidak dikatakan membutuhkan

yang lain, maka batallah bantahan ini yaitu bahwa ia membutuhkan yang mungkin.

Dan jika dikatakan: Ia adalah akibat dari yang wajib, karena yang mungkin adalah akibat dari yang wajib dan ia adalah akibat dari yang mungkin dan yang wajib, maka ini merusak bantahannya terhadap dalil pertama, karena kumpulan hal-hal yang mungkin tidak menjadi akibat bagi salah satu darinya dengan cara apapun.

Aspek Kedua

Aspek kedua: Dapat dikatakan: Ucapanmu: "Kita tidak menerima bahwa setiap yang mungkin membutuhkan sebab eksternal karena kumpulan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin adalah mungkin dan tidak membutuhkan sebab eksternal" adalah kesalahan.

Hal ini karena kata "mungkin" mengandung ambiguitas:

- Terkadang yang dimaksud dengan "mungkin" adalah apa yang tidak mustahil, sehingga yang wajib dengan sendirinya juga mungkin.
- Terkadang yang dimaksud dengan "mungkin" adalah apa yang tidak ada tetapi mungkin ada, sehingga apa yang sudah ada bukanlah mungkin melainkan wajib karena yang lain.

Kemudian apa yang menerima keberadaan dan ketiadaan adalah yang baru (temporal) menurut mayoritas orang berakal, bahkan seluruhnya, dan sebagian dari mereka kontradiktif sehingga menjadikannya mencakup yang baru dan yang ada sejak dahulu yang mereka klaim wajib karena yang lain.

Yang dimaksud dengan "mungkin" adalah apa yang tidak memiliki keberadaan dari dirinya sendiri, tetapi menerima ketiadaan baik dirinya maupun setiap bagian dari bagian-bagiannya.

Engkau telah menyebut keseluruhan yang ada sebagai "mungkin" dan maksudmu adalah bahwa keseluruhan menerima ketiadaan tetapi tidak setiap bagian dari bagian-bagiannya.

Mereka yang mengatakan: "Keseluruhan hal-hal yang mungkin atau keseluruhan sebab-sebab yang mungkin adalah mungkin" maksud mereka adalah bahwa segala yang tidak dapat ada dengan sendirinya, melainkan menerima ketiadaan dengan sendirinya, dan setiap bagian dari bagian-bagiannya menerima ketiadaan, membutuhkan sebab di luar dirinya. Inilah yang dipahami ketika mereka menyebutkan tentang yang mungkin dengan sendirinya yang membutuhkan sebab eksternal, karena yang mungkin dengan sendirinya adalah yang tidak ada dengan sendirinya, yaitu dirinya sendiri menerima ketiadaan.

Ini tidak terjadi ketika sebagiannya wajib, karena yang menerima ketiadaan saat itu hanyalah sebagian dari dirinya bukan keseluruhan dirinya, maka kesalahanmu atau penyesatanmu terjadi dari ambiguitas dalam istilah "mungkin dengan sendirinya".

Bukti-bukti rasional hanya dikritik berdasarkan maknanya. Jika engkau mengajukan ini sebagai pertanyaan verbal, maka itu kurang bermanfaat, dan jika itu pertanyaan substansial, maka itu salah dalam dirinya sendiri.

Ketika mereka berkata: "Yang ada itu adakalanya wajib dengan sendirinya, dan adakalanya mungkin dengan sendirinya."

Mereka menjadikan keberadaan terbatas pada dua bagian ini, yaitu mereka menjadikan setiap satu dari yang ada terbatas pada dua bagian ini.

Adapun keseluruhan yang mencakup ini dan itu, maka ia mencakup kedua bagian. Yang mereka maksud dengan "mungkin" dalam salah satu bagian adalah: apa yang setiap bagiannya tidak ada kecuali karena sesuatu yang terpisah darinya. Dan yang mereka maksud dengan "wajib dengan sendirinya" adalah yang tidak membutuhkan sesuatu yang berbeda darinya dalam hal apapun.

Sudah diketahui bahwa yang pertama membutuhkan sebab di luar dirinya, dan bahwa keseluruhan hal-hal yang

mungkin itu mungkin dan membutuhkan apa yang membutuhkan sebab yang berbeda darinya.

Yang membutuhkan kepada yang membutuhkan yang berbeda darinya lebih utama untuk membutuhkan yang berbeda. Adapun yang kedua, tidak boleh membutuhkan sesuatu yang berbeda darinya. Adapun kebutuhannya pada dirinya sendiri atau bagiannya, ini tidak bertentangan dengan kenyataan bahwa ia tidak membutuhkan apa yang berbeda darinya.

Dengan demikian, keseluruhan yang ada yang sebagiannya wajib dan sebagiannya mungkin bukanlah dari yang mungkin dengan pengertian ini, tetapi dari yang wajib karena tidak membutuhkan yang berbeda darinya.

Dan jika dikatakan: "Keseluruhan itu wajib dengan sendirinya" karena wajib dengan apa yang wajib dengan sendirinya, atau dikatakan: "Ia wajib dengan sendirinya", dan yang dimaksud dengan itu bahwa di dalamnya ada yang wajib dengan sendirinya, dan sisanya tercukupi dengan yang wajib dengan sendirinya itu, maka keseluruhan itu wajib dengan sebagiannya, dan yang wajib dengan sebagiannya masuk dengan pertimbangan ini ke dalam yang wajib dengan sendirinya, maka jelaslah kesalahan penentang.

Dan dikatakan kepadanya: Ucapanmu: "Keseluruhan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin adalah mungkin."

Apakah yang engkau maksud dengan itu bahwa ia membutuhkan sesuatu yang berbeda, atau yang engkau maksud dengan itu bahwa ia membutuhkan sebagiannya?

Adapun yang pertama, maka salah. Adapun yang kedua, maka benar, tetapi jika dikatakan: "Keseluruhan hal-hal yang mungkin yang masing-masing membutuhkan sesuatu yang berbeda dari keseluruhan juga mungkin dan membutuhkan sesuatu yang berbeda dari keseluruhan ini", ini tidak bertentangan dengan keseluruhan yang ada, karena keseluruhan yang ada tidak sah menjadi mungkin dalam arti membutuhkan sesuatu yang berbeda darinya karena tidak ada dalam bagian-bagiannya yang membutuhkan sesuatu yang berbeda dari keseluruhan. Jika keseluruhan itu bergantung pada unit-unitnya, dan tidak ada di antara unit-unitnya yang bergantung pada sesuatu yang berbeda darinya, maka tidak wajib keseluruhan itu bergantung pada sesuatu yang berbeda darinya.

Juga, diketahui dengan pasti bahwa keseluruhan yang ada tidak bergantung pada sesuatu yang berbeda darinya, karena yang berbeda dari keseluruhan yang ada tidaklah ada, dan keseluruhan yang ada tidak menjadi akibat dari sesuatu yang tidak ada, berbeda dengan keseluruhan hal-hal yang mungkin, karena ia menjadi akibat dari sesuatu yang tidak mungkin, maka bagaimana satu dibandingkan dengan yang lain? Atau bagaimana ini bertentangan dengan itu? Jika keseluruhan yang ada tidak membutuhkan sesuatu di

luarnya yang tidak ada, maka demikian juga bolehkah keseluruhan hal-hal yang mungkin tidak membutuhkan sesuatu di luarnya yang tidak mungkin?

Dan apakah ini kecuali seperti orang yang berkata: "Jika yang ada tidak membutuhkan dalam keberadaannya kepada yang tidak ada, maka keseluruhan yang tidak ada tidak membutuhkan dalam keberadaannya kepada yang tidak tidak-ada". Dan apakah ini kecuali sekedar analogi verbal dengan perbedaan besar dalam makna?

Apakah orang berakal mengatakan: bahwa wujud yang wajib dengan sendirinya dan wujud yang diwajibkan oleh selainnya jika tidak membutuhkan sesuatu yang tidak ada, maka sesuatu yang tidak ada yang tidak wajib dengan sendirinya maupun oleh selainnya akan menjadi ada karena sesuatu yang tidak ada, dan yang mungkin tidak memiliki wujud dari dirinya sendiri, tetapi tidak memiliki wujud kecuali dari selainnya, baik dikatakan: bahwa ketiadaannya tidak memerlukan sebab atau dikatakan: bahwa ketiadaannya disebabkan tidak adanya yang mengharuskannya, maka kumpulan hal-hal yang mungkin yang di dalamnya tidak ada yang wujudnya berasal dari dirinya sendiri hanya akan menjadi tidak ada dan masing-masing tidak akan ada kecuali jika wujudnya dari selainnya baik ia disebut sebagai akibat dari selainnya atau efek dari selainnya, bagaimana ia bisa ada karena selainnya?

Inti dari jawaban ini adalah bahwa istilah "yang mungkin" dimaksudkan sebagai kemungkinan yang menjadi sifat dari hal-hal mungkin yang membutuhkan penyebab yang terpisah darinya, sehingga mengharuskan bahwa ia dan tidak ada satupun darinya yang memiliki wujud dalam bentuk apapun kecuali dari yang terpisah darinya.

Adapun kemungkinan yang menjadi sifat kumpulan semua yang ada, artinya adalah bahwa kumpulan itu tidak menjadi wajib kecuali dengan kewajiban sesuatu yang termasuk di dalamnya, sehingga sebagian dari kumpulan itu wajib dengan sendirinya, maka kumpulan itu tidak membutuhkan sesuatu yang terpisah darinya.

Aspek Ketiga Ini menjadi jelas dengan aspek ketiga: yaitu bahwa kita katakan dari awal: setiap yang ada, ada kalanya wujudnya disebabkan oleh sesuatu yang terpisah darinya, atau wujudnya tidak disebabkan oleh sesuatu yang terpisah darinya, dan segala sesuatu yang wujudnya disebabkan oleh sesuatu yang terpisah darinya tidak akan ada kecuali dengan adanya apa yang terpisah darinya, dan kumpulan hal-hal yang mungkin tidak ada kecuali dengan sesuatu yang terpisah darinya sehingga tidak ada satupun darinya kecuali dengan sesuatu yang terpisah darinya, dan sebagiannya bukan sesuatu yang terpisah darinya sehingga tidak ada dengan sebagiannya, berbeda dengan kumpulan semua yang ada karena ia tidak membutuhkan sesuatu yang terpisah darinya tetapi hanya membutuhkan sebagiannya.

Dengan demikian, jika argumen ini dirumuskan dengan cara ini, menjadi jelas bahwa harus ada wujud yang terpisah dari hal-hal yang mungkin, berada di luar mereka, dan itulah yang dimaksud, dan bahwa kumpulan semua yang ada harus memiliki wujud yang merupakan sebagian darinya yang dengannya keseluruhan menjadi ada.

Dengan demikian, ini mengharuskan adanya wajibul wujud dalam kedua anggapan, sehingga apa yang mereka sebutkan sebagai keberatan justru menjadi bukti untuk menetapkan wajibul wujud, bukan untuk menafikannya.

Bab Kesalahan Ahli Bid'ah tentang Allah SWT pada Dua Sisi yang Bertentangan Ketahuilah bahwa mereka salah dalam memahami apa yang disebut wajibul wujud dan apa yang diharuskan oleh dalil dari hal itu hingga mereka berada pada dua sisi yang bertentangan. Terkadang mereka menetapkannya dan memisahkannya dari sifat-sifat hingga menjadikannya wujud mutlak kemudian mereka mengatakan: Ia adalah wujud yang ada dalam segala yang ada, sehingga mereka menjadikan wujud setiap yang mungkin dan yang baru merupakan wujud yang wajib dengan sendirinya, sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi peneliti mereka seperti Ibnu Arabi, Ibnu Sab'in, Al-Qunawi, At-Tilimsani, dan yang seperti mereka.

Dan terkadang mereka meragukan wujud yang wajib itu sendiri, dan menganggap bahwa setiap yang ada mungkin dengan sendirinya tanpa pencipta, dan bahwa

keseluruhan wujud tidak mengandung sesuatu yang wajib dengan sendirinya, tetapi ini adalah akibat yang diciptakan dan itu adalah akibat yang diciptakan, dan tidak ada dalam wujud kecuali apa yang merupakan akibat yang diciptakan, sehingga tidak ada dalam wujud sesuatu yang merupakan pencipta yang tidak membutuhkan selainnya. Terkadang mereka menjadikan setiap yang ada wajib dengan sendirinya, dan terkadang mereka menjadikan setiap yang ada mungkin dengan sendirinya.

Dan diketahui dengan keharusan akal bahwa kedua bagian itu batil, dan bahwa di antara yang ada terdapat yang baru, yang kadang ada dan kadang tidak ada, dan ini tidak mungkin wajib dengan sendirinya, dan ini harus memiliki wujud yang wajib dengan sendirinya.

Dan di antara kesalahan mereka dalam memahami apa yang disebut wajibul wujud adalah bahwa mereka tidak mengetahui apa yang menjadi dasar dalil, bahwa wujudnya diperoleh dari sesuatu yang terpisah darinya, tetapi wujudnya dengan sendirinya, dan wujudnya dengan sendirinya tidak menafikan bahwa ia ada dengan sendirinya, dan bahwa apa yang termasuk dalam dirinya sendiri dari sifat-sifatnya merupakan kelaziman baginya, maka dalil menunjukkan bahwa hal-hal yang mungkin harus memiliki sesuatu di luar mereka yang ada dengan sendirinya.

Maka wujudnya bukan karena sesuatu di luar dirinya dan dengan demikian, penyifatannya dengan sifat-sifatnya,

baik itu disebut sebagai susunan atau tidak, tidak mencegahnya untuk menjadi wajib dengan sendirinya atau membutuhkan sesuatu di luar dirinya.

Oleh karena itu, sifat-sifatnya wajib adanya dengan pertimbangan ini, meskipun hal itu mengharuskan berbilangnya apa yang disebut wajibul wujud dalam pengertian ini.

Berbeda dengan jika yang dimaksud dengannya adalah wujud yang menciptakan hal-hal yang mungkin, maka ini adalah Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya.

Adapun jika yang dimaksud dengannya adalah wujud dengan sendirinya yang berdiri dengan sendirinya, maka sifat-sifat yang menjadi kelaziman akan menjadi mungkin, tetapi ini mengharuskan bahwa di antara hal-hal yang mungkin ada yang qadim dan azali, dan ini batil sebagaimana telah kami jelaskan di tempat lain.

Aspek Ketiga Dikatakan: Perkataanmu: "Kumpulan yang tersusun dari yang tidak wajib dan yang mungkin adalah mungkin" ditolak dengan mengatakan bahwa kumpulan hanyalah individu-individu yang ada di luar dan kumpulan adalah semua individu tersebut dan individu-individu tersebut sebagiannya wajib dan sebagiannya mungkin, dan keseluruhan bukanlah sifat yang tetap pada individu-individu, tetapi ia adalah perkara yang relatif dan tambahan seperti bilangan dan yang ada di luar, maka

keseluruhannya bukan selain satuan-satuan yang dimaksud dan diketahui bahwa keseluruhan bukanlah setiap satuan secara khusus tetapi ia adalah satuan-satuan itu semuanya, maka satuan-satuan.

Semuanya adalah kalimat dan keseluruhan, dan ini tidak memiliki hakikat selain dari unit-unit, dan unit-unit itu sebagiannya wajib dan sebagiannya mungkin.

Hal ini dijelaskan bahwa ia telah berkata setelah ini: "Sesungguhnya keseluruhan hal-hal yang bergantung padanya yang wajib dan yang mungkin tidak termasuk dalam keseluruhan karena ketergantungannya pada setiap bagian darinya, dan juga tidak di luar keseluruhan, maka itu adalah keseluruhan itu sendiri."

Jika ia berkata: "Namun keseluruhan adalah bentuk perkumpulan yang dihasilkan dari berkumpulnya yang wajib dengan yang mungkin, dan itu mungkin karena ketergantungannya pada selainnya."

Dikatakan: Hubungan itu bukanlah entitas yang berdiri sendiri, juga bukan sifat yang menetap pada entitas, tetapi merupakan hal yang bersifat relatif dan tambahan, baik hubungan itu bersifat negatif maupun positif. Jika dikatakan itu mungkin, maka tidak membahayakan, karena yang wajib yang merupakan satu dari keseluruhan mewajibkan seluruh yang mungkin, dan hubungan itu termasuk yang mungkin. Bagian dari keseluruhan tidak mewajibkan keseluruhan

dalam arti bahwa ia mewajibkan setiap individu, karena ini mengharuskan bahwa ia mewajibkan dirinya sendiri, dan itu tidak mungkin. Tetapi dalam arti ia mewajibkan selainnya dan bentuk perkumpulan, dan ini benar. Atau dikatakan: Ia mewajibkan selainnya, dan bentuk perkumpulan jika bersifat positif maka itu mungkin dari bagian kemungkinan-kemungkinan yang merupakan selainnya, dan jika bersifat negatif maka perkaranya jelas.

Aspek Keempat

Dapat dikatakan: Keseluruhan yang ada apakah di dalamnya ada yang wajib dengan sendirinya atau tidak, yakni apakah itu diperkirakan atau tidak diperkirakan.

Jika diperkirakan di dalamnya ada yang wajib dengan sendirinya, maka itulah kewajiban yang wajib dengan sendirinya, dan itulah yang diinginkan. Dan jika tidak diperkirakan demikian, maka inilah argumennya, dan telah disebutkan ketetapan pembicaraan ini.

Dalil Ketiga tentang Pembatalan Rangkaian Tak Berujung

Adapun dalil ketiga tentang pembatalan rangkaian tak berujung, yaitu perkataan mereka: "Keseluruhan apa yang dibutuhkan oleh keseluruhan: apakah merupakan keseluruhan itu sendiri, atau termasuk di dalamnya, atau di luar darinya."

Yang pertama mustahil, karena akan mengharuskan sesuatu menjadi sebab bagi dirinya sendiri. Yang kedua mustahil, karena akan mengharuskan sebagian bagiannya cukup untuk keseluruhan. Dan yang ketiga benar.

Keberatan Al-Abhari terhadapnya

Dia menentangnya dengan perkataannya: "Kami katakan, jika yang kalian maksud dengan keseluruhan yang dibutuhkan oleh keseluruhan adalah keseluruhan hal-hal yang benar untuk setiap satunya bahwa ia dibutuhkan, maka mengapa kalian mengatakan bahwa tidak boleh keseluruhan itu sendiri? Yang menunjukkan hal itu adalah bahwa keseluruhan hal-hal yang dibutuhkan oleh yang wajib dan yang mungkin tidak termasuk dalam keseluruhan karena ketergantungannya pada setiap bagian darinya dan tidak di luar darinya, maka ia adalah keseluruhan itu sendiri. Dan jika kalian maksud sebab yang efisien, mengapa kalian mengatakan bahwa harus ada sebagian bagian yang cukup untuk keseluruhan?"

Jawaban atas Keberatan ini dari Beberapa Segi

Segi Pertama

Kita katakan: Pengetahuan bahwa keseluruhan akibat-akibat yang mungkin adalah akibat yang mungkin adalah sesuatu yang diketahui secara pasti. Karena keseluruhan bergantung pada akibat-akibat yang mungkin, dan yang bergantung pada akibat lebih utama menjadi akibat. Dengan

demikian, apa yang dikemukakannya sebagai celaan terhadap argumen itu tidak membahayakan karena celaan itu terhadap hal-hal yang pasti, sehingga termasuk jenis keraguan sophis.

Segi Kedua

Bahwa keseluruhan akibat-akibat yang mungkin adakalanya wajib dengan sendirinya atau mungkin. Dan jika mungkin, maka yang mengharuskannya adalah dirinya sendiri atau bagiannya atau sesuatu di luar darinya.

Adapun keseluruhan akibat-akibat yang mungkin sebagai wajib dengan sendirinya, maka kerusakannya diketahui secara pasti, karena keseluruhan adakalanya setiap individu satu per satu, adakalanya bentuk perkumpulan, atau keseluruhan keduanya, dan semuanya mungkin.

Jadi individu-individu itu mungkin dan masing-masing adalah akibat sekalipun diperkirakan tak ada akhirnya. Akibat dari segi ia sebagai akibat harus ada sebabnya, maka masing-masing harus ada sebabnya. Pergantian akibat-akibat yang tak terbatas tidak mencegah bahwa masing-masing membutuhkan sebab. Jika di sana tidak ada keseluruhan kecuali unit-unit ini yang masing-masing adalah akibat yang membutuhkan, maka mengharuskan bahwa tidak ada dalam keberadaan kecuali yang merupakan akibat yang membutuhkan. Dan diketahui dengan pasti bahwa akibat yang membutuhkan tidak ada dengan sendirinya.

Maka dengan perkiraan ini, tidak ada dalam keberadaan yang ada dengan sendirinya. Dan apa yang tidak ada dengan sendirinya tidak ada kecuali dengan yang mewujudkan, dan yang mewujudkan jika tidak ada dengan sendirinya termasuk yang tidak ada dengan sendirinya sehingga tidak ada, maka mengharuskan tidak adanya sesuatu. Padahal ada yang ada, maka mengharuskan penggabungan antara dua hal yang bertentangan: yaitu tidak adanya sesuatu dari yang ada, yang ada, jika diperkirakan bahwa tidak ada sesuatu di dalamnya yang ada dengan sendirinya, dan semuanya ada. Maka harus ada yang lain yang ada dengan sendirinya.

Maka yang ada adalah ada dengan sendirinya, tidak ada dengan sendirinya, dan itu adalah penggabungan antara dua hal yang bertentangan.

Aspek Ketiga Dikatakan: Yang kami maksud dengan keseluruhan yang dibutuhkan oleh kumpulan adalah sebab yang efektif, karena pembicaraan ini hanya tentang menetapkan adanya pelaku bagi kumpulan hal-hal yang mungkin, bukan tentang yang lebih umum dari itu. Perkataannya: "Jika yang kalian maksud adalah sebab efektif yang sempurna, maka mengapa kalian mengatakan bahwa ini mengharuskan beberapa bagian sudah mencukupi bagi kumpulan?"

Maka dijawab: Kami mengatakan demikian karena ketika sebab efektif yang sempurna ada, akibat harus ada,

karena yang kami maksud dengan sebab adalah keseluruhan hal yang dari keberadaannya mengharuskan keberadaan akibat. Karena sesuatu yang mungkin tidak akan ada sampai tercapai faktor penentu yang sempurna yang mengharuskan keberadaannya. Jika pelaku bertindak dengan pilihan, maka harus ada kemampuan yang sempurna dan kehendak yang pasti, sehingga yang mungkin tidak bisa tercapai tanpa itu, dan ketika itu ada, keberadaan objek yang mungkin menjadi wajib. Maka apa yang Allah kehendaki pasti terjadi dan apa yang tidak Dia kehendaki tidak akan terjadi. Apa yang Allah kehendaki keberadaannya menjadi wajib, dan apa yang tidak Allah kehendaki keberadaannya menjadi mustahil. Jika pengaruh yang sempurna terjadi pada yang mungkin, keberadaannya menjadi wajib karena selainnya, dan jika tidak terjadi, keberadaannya menjadi mustahil karena tidak adanya pengaruh yang sempurna. Maka keberadaannya tidak terjadi kecuali karena selainnya.

Adapun ketiadaannya, ada yang mengatakan bahwa itu juga memerlukan sebab, dan ini adalah pendapat Ibnu Sina dan para pengikutnya yang belakangan yang mengatakan: bahwa sesuatu yang mungkin tidak akan condong salah satu dari dua sisinya kecuali dengan faktor yang menentukan.

Ada juga yang mengatakan: ketiadaannya tidak membutuhkan sebab, dan ini adalah pendapat para pemikir Ahlus Sunnah yang terkenal seperti Qadhi Abu Bakar, Abu

Al-Ma'ali, Qadhi Abu Ya'la, dan Ibnu 'Aqil, dan ini adalah pendapat terakhir Ar-Razi karena dia terkadang mengikuti pendapat kelompok ini dan terkadang kelompok itu, tetapi ini adalah pendapat terakhirnya.

Bagi mereka, ketiadaan tidak membutuhkan sebab, dan jika dikatakan: "tidak ada karena tidak adanya sebabnya", maka artinya ketiadaan sebabnya mengharuskan ketiadaannya, bukan berarti sebablah yang mewajibkan ketiadaannya. Tetapi jika sebabnya tidak ada, kita tahu bahwa ia tidak ada, sehingga itu menjadi bukti ketiadaannya, bukan bahwa salah satu dari dua ketiadaan menyebabkan yang lain, karena ketiadaan tidak memiliki pengaruh terhadap apapun sama sekali. Tetapi ketiadaannya mengharuskan ketiadaan sebabnya, dan ketiadaan sebabnya mengharuskan ketiadaannya tanpa salah satu dari dua ketiadaan itu mempengaruhi yang lain.

Adapun keberadaannya, maka ia membutuhkan pengaruh yang sempurna, dan jika pengaruh yang sempurna terjadi, keberadaannya menjadi wajib, jika tidak, keberadaannya menjadi mustahil.

Karena itu orang-orang berbeda pendapat tentang yang mungkin: apakah syaratnya harus tidak ada terlebih dahulu? Yang diyakini oleh filsuf-filsuf terdahulu seperti Aristoteles dan para pengikutnya dari kalangan terdahulu dan belakangan seperti Ibnu Rusyd dan lainnya, bahkan Al-

Farabi yang mereka sebut guru kedua (sedangkan Aristoteles adalah guru pertama mereka).

Bahkan Ibnu Sina dan para pengikutnya juga menyetujui kelompok ini tetapi mereka bertentangan dengan diri mereka sendiri. Dan inilah pendapat mayoritas pemikir dari kalangan beragama baik Muslim maupun lainnya: bahwa syaratnya harus tidak ada terlebih dahulu dan bahwa kemungkinan tidak bisa dipahami kecuali pada sesuatu yang tidak ada.

Ibnu Sina dan para pengikutnya berpendapat bahwa sesuatu yang kekal yang ada karena selainnya bisa disifati dengan kemungkinan meskipun ia kekal dan azali yang terus menerus wajib karena selainnya. Tetapi dia dan para sahabatnya telah menyatakan dengan jelas di tempat lain yang bertentangan dengan itu sebagaimana yang dikatakan oleh mayoritas, dan saya telah menyebutkan beberapa kata-katanya dalam bukunya yang berjudul "Asy-Syifa" di tempat lain. Para sahabatnya, para filsuf pengikut Aristoteles dan para sahabatnya bersama mayoritas, mengingkari hal itu darinya dan mengatakan bahwa ia menentang pendahulu mereka, sebagaimana ia menentang mayoritas pemikir dan menentang apa yang ia sebutkan dengan jelas di tempat lain. Itu karena yang mungkin dengan sendirinya adalah yang mungkin ada dan mungkin tidak ada, dan itu hanya bisa dipahami pada sesuatu yang tidak ada, dan mungkin akan

ada dan mungkin tidak akan ada, bahkan ketiadaannya terus berlanjut.

Adapun sesuatu yang selalu ada karena selainnya, bagaimana bisa dikatakan tentangnya bahwa keberadaan dan ketiadaannya adalah mungkin? Atau dikatakan bahwa ia menerima keberadaan dan ketiadaan?

Yang menjelaskan hal ini adalah bahwa yang menerima keberadaan dan ketiadaan apakah ia adalah yang ada di luar atau hakikat yang ada di luar menurut orang yang mengatakan: keberadaan adalah tambahan atas hakikat atau apa yang tidak ada di luar?

Jika dikatakan yang pertama, maka itu tidak mungkin, karena apa yang ada di luar secara azali dan abadi, wajib karena selainnya, tidak menerima ketiadaan sama sekali.

Bagaimana bisa dikatakan bahwa ia menerima keberadaan dan ketiadaan?

Jika dikatakan sesuatu yang lain, maka itu tidak memiliki hakikat sehingga bisa menerima keberadaan atau ketiadaan, karena keberadaan setiap sesuatu adalah hakikatnya sendiri di luar, tetapi pikiran bisa membayangkan hakikat selain keberadaan eksternal. Jika hakikat dipertimbangkan dalam pikiran dan keberadaan di luar atau sebaliknya, maka salah satunya bukan yang lain. Adapun jika yang dipertimbangkan hanya apa yang ada di luar saja atau apa yang ada dalam pikiran saja, maka tidak ada

keberadaan dan hakikat tambahan. Siapa yang memahami ini dengan pemahaman sempurna tidak akan membantahnya, dan hanya membantah orang yang tidak membedakan antara yang ada dalam pikiran dan yang ada di luar, dan salah satu di antaranya membingungkannya dengan yang lain.

Juga, jika diperkirakan bahwa di luar ada hakikat dan keberadaan bagi yang wajib yang kekal dan azali, maka ini seperti yang dikatakan oleh banyak teolog: bahwa wajibul wujud memiliki hakikat yang tidak lebih dari keberadaannya, dan dalam hal ini, keberadaan hakikat seperti ini tidak menerima ketiadaan sebagaimana keberadaan hakikat yang wajib dengan sendirinya tidak menerima ketiadaan.

Jika dikatakan: Yang kami maksud dengan itu adalah bahwa hakikat yang mungkin yang tambahan atas keberadaannya yang kekal dan azali seperti hakikat alam semesta, ia dari segi dirinya sendiri dengan mengabaikan keberadaan dan ketiadaannya, menerima keberadaan dan ketiadaan.

Dikatakan: Penetapan hakikat ini sebagai tambahan atas keberadaan adalah batil, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain.

Mengenai perkiraan penyerahan, ini sebagaimana diperkirakan bahwa keberadaan yang wajib ada melebihi

esensinya. Dan diketahui bahwa hal itu tidak mewajibkan esensinya menerima ketiadaan.

Kemudian dikatakan: Perkataan seseorang: "Esensi dari segi esensi itu sendiri" adalah perkiraan esensi yang terlepas dari keberadaan dan ketiadaan, dan ini adalah perkiraan yang mustahil pada dirinya, karena jika esensi diperkirakan terwujud, maka ia pasti ada atau tidak ada. Tidak mungkin memperkirakan esensi secara terlepas di luar hingga dikatakan: Esensi itu menerima keberadaan dalam keadaan tidak ada, tidak mungkin memperkirakan esensi secara terlepas di luar hingga dikatakan: Esensi itu menerima keberadaan dan ketiadaan.

Dan juga, jika dikatakan: Dimungkinkan untuk memperkirakan esensi secara terlepas, ini hanya mungkin pada esensi yang bisa ada dan bisa tidak ada.

Adapun bagi esensi yang keberadaannya merupakan keharusan yang kekal dan azali yang ketiadaannya mustahil, bagaimana bisa dibayangkan dikatakan: Esensi ini menerima ketiadaan padahal ia selalu wajib ada, tidak ada waktu sama sekali baginya untuk menerima ketiadaan. Dan jika diperkirakan terlepas dalam pikiran, maka yang diperkirakan dalam pikiran ini bukanlah yang ada di luar yang mengharuskan keberadaan yang kekal dan azali.

Jika dikatakan: Ini seperti yang kita katakan tentang esensi dari hal yang baru (hadits) yang menerima keberadaan dan ketiadaan.

Dikatakan: Jika kalian menerima bahwa esensi hal yang baru melebihi keberadaannya, yang sesuai dengan kalian bagi seluruh orang berakal bahwa mustahil terwujudnya di luar kecuali jika ia ada, dan ketika ia ada, ia tidak bisa tidak ada, dalam arti kemampuannya menerima keberadaan dan ketiadaan, maka dikatakan salah satu dari dua hal: Bisa dikatakan bahwa esensi yang diperkirakan dalam pikiran mungkin ada di luar dan mungkin tidak ada, atau dikatakan bahwa hakikat ini mungkin tidak ada di luar. Jika kita memilih keadaan ketiadaannya, dikatakan: Mungkin adanya setelah tidak ada. Dan jika saat keberadaannya, dikatakan: Mungkin ketiadaannya setelah ada. Hal seperti ini mustahil pada esensi yang kekal dan azali yang wajib keberadaannya dan mustahil ketiadaannya, baik diperkirakan kewajiban keberadaannya berasal dari dirinya sendiri atau dari yang lain, sebagaimana sifat-sifat Tuhan menurut orang yang mengatakan: mungkin saja dengan keberadaannya yang kekal, azali, dan wajib dengan sendirinya. Karena menurut mereka, sifat-sifat Tuhan tidak mungkin tidak ada dan tidak menerima ketiadaan, karena apa yang wajib kekadiman (keabadiannya) dari perkara-perkara yang wujud, mustahil ketiadaannya berdasarkan kesepakatan orang-orang berakal.

Karena apa yang wajib kekekalan/keabadiannya tidak bisa tidak wajib dengan sendirinya atau tidak wajib dengan yang lainnya, tidak kekal berdasarkan kesepakatan orang berakal. Karena jika diperkirakan bahwa ia tidak wajib dengan sendirinya, maka ia harus menjadi konsekuensi yang wajib dengan sendirinya, karena jika bukan konsekuensinya, melainkan boleh ada pada satu waktu dan tidak ada pada waktu lain.

Maka tidak akan ada sesuatu yang wajib dengan zatnya sendiri dan zatnya tidak wajib dengan sendirinya sehingga mustahil kekalannya.

Dan jika ia konsekuensi dari yang wajib dengan sendirinya, maka mustahil ketiadaannya kecuali jika yang mewajibkannya tidak ada. Karena konsekuensi tidak bisa tidak ada kecuali jika yang mewajibkannya tidak ada. Dan yang mewajibkan yang wajib dengan sendirinya mustahil ketiadaannya, sehingga mustahil pula ketiadaan konsekuensinya, dan apa yang mustahil ketiadaannya tidak mungkin bisa tidak ada.

Jika dikatakan: Maka hal-hal yang mungkin yang merupakan hal-hal baru (hadits) adalah wajib dengan yang lainnya. Jika ada, wajib dengan kewajiban sebabnya.

Apa yang Allah kehendaki pasti ada dan wajib keberadaannya, dan apa yang tidak Dia kehendaki tidak akan ada dan mustahil keberadaannya.

Dan hal-hal itu mustahil ketika ketiadaannya.

Dan meskipun begitu, hal-hal itu menerima keberadaan dan ketiadaan, dan ketiadaannya tidak mengharuskan ketiadaan yang wajib.

Dikatakan: Perbedaan di antara keduanya dari dua aspek: Pertama bahwa hal-hal itu pernah tidak ada pada suatu waktu dan ada pada waktu lain, sehingga terbukti penerimaannya terhadap keberadaan dan ketiadaan. Maka tidak mungkin dikatakan bahwa hal-hal itu tidak menerima ketiadaan, berbeda dengan apa yang tidak pernah tidak ada sama sekali dan ketiadaannya tidak pernah terjadi pada waktu apapun.

Kedua: Bahwa hal-hal ini tidak diwajibkan oleh zat yang wajib itu sendiri, karena jika demikian, hal-hal itu akan menjadi konsekuensi yang niscaya dari zatnya yang kekal dan azali. Tetapi hal-hal itu hanya diwajibkan oleh zat bersama dengan syarat-syarat yang muncul yang dengannya sempurna terwujudnya sebab yang sempurna. Maka saat itu, hal-hal tersebut bukanlah konsekuensi dari yang wajib dengan sendirinya, melainkan konsekuensi dari pengaruh sempurnanya, dan termasuk di dalamnya adalah perkara-perkara baru yang menjadi syarat dalam kemunculannya. Dan jika hal-hal itu tidak ada, itu karena hilangnya beberapa syarat baru ini, atau karena munculnya penghalang yang menentang keberadaannya, dan mencegah kesempurnaan sebab yang sempurna. Maka ketiadaannya disebabkan oleh

ketiadaan beberapa perkara baru atau keberadaan beberapa perkara baru, sebagaimana keberadaannya disebabkan oleh munculnya beberapa perkara baru dan kekekalan beberapa perkara lainnya.

Karena itu, hal-hal tersebut bukanlah konsekuensi dari zatnya yang ada pada azali.

Berbeda dengan apa yang merupakan konsekuensi dari zatnya dalam keazalian yang wajib keberadaannya, dan ketiadaannya mustahil karena terwujudnya zatnya di azali tanpanya. Maka kapan pun diperkirakan ketiadaannya, akan mengharuskan ketiadaan zat yang azali dan wajib keberadaannya, dan ketiadaan zat itu mustahil. Maka ketiadaan konsekuensi azalinya mustahil, sehingga tidak mungkin konsekuensi azalinya menjadi mungkin sama sekali, melainkan hanya bisa wajib, kekal, dan azali yang zatnya tidak menerima ketiadaan.

Dan inilah yang dimaksud.

Telah jelas bahwa apa yang azali adalah wajib keberadaannya, mustahil ketiadaannya, tidak mungkin menjadi mungkin sama sekali. Dan ini yang disepakati oleh orang-orang berakal, baik yang terdahulu maupun yang kemudian.

Hingga Aristoteles dan semua pengikutnya para filsuf sampai Al-Farabi dan lainnya, dan juga Ibnu Sina dan pengikutnya.

Tetapi mereka ini bertentangan dengan diri mereka sendiri. Mereka setuju dengan pendahulu mereka dan mayoritas dalam satu masalah, namun menentang orang-orang berakal seluruhnya sambil menentang diri mereka sendiri dalam masalah ini.

Ketika mereka memutuskan adanya suatu wujud yang mungkin yang menerima keberadaan dan ketiadaan meskipun ia kekal, azali, dan wajib, walau dikatakan: ia wajib karena yang lain.

Oleh karena itu, pendapat ini tidak ditemukan pada seorang pun yang berakal sebelum mereka, dan tidak pula dinukil oleh ahli pernyataan dari salah satu kelompok.

Pendapat ini hanya ditemukan dalam perkataan mereka dan para pengikut mereka. Jika ini dipahami, dan jika mereka berkata: "Yang kami maksud dengannya adalah ketiadaan di masa depan, yaitu menerima ketiadaan di masa depan," maka dikatakan bahwa ini membatalkan perkataan kalian.

Karena apa yang wajib karena yang lain secara azali tidak menerima ketiadaan, baik di masa lalu maupun di masa depan.

Dan begitu juga menurut kalian, apa yang azali adalah abadi dan mustahil menurut kalian ketiadaannya.

Dan jika dikatakan: "Yang kami maksud adalah bahwa apa yang tergambar dalam pikiran mungkin ada di luar dan mungkin juga tidak ada."

Dikatakan: Jika sesuatu itu azali dan wajib karena yang lain, maka tidak mungkin ia menerima ketiadaan dalam kondisi apapun, sehingga ia tidak mungkin. Sesuatu yang mungkin tidak akan menjadi mungkin jika ia tidak pernah tidak ada di masa lalu atau masa depan.

Dan jika dikatakan: "Dari yang mungkin menerima keberadaan dan ketiadaan, kami tidak bermaksud bahwa ia menerima keduanya secara bersamaan, karena ini menggabungkan dua hal yang bertentangan, tetapi maksudnya adalah ia menerima keberadaan sebagai pengganti ketiadaan, dan ketiadaan sebagai pengganti keberadaan. Jika ia tidak ada, ia dapat terus tidak ada dan dapat juga menjadi ada, dan jika ia ada, ia menerima keberadaan yang berkelanjutan, jika ia tidak ada, ia menerima ketiadaan yang berkelanjutan dan menerima munculnya keberadaan, dan jika ia ada, ia menerima keberadaan yang berkelanjutan dan menerima munculnya ketiadaan. Ini jika mempertimbangkan keadaannya di luar, dan jika mempertimbangkan keadaannya dalam pikiran, maka yang dimaksud adalah apa yang digambarkan dalam pikiran mungkin ada di luar dan mungkin tidak ada." Jadi dalam segala hal, jika yang mungkin dipertimbangkan secara mental atau secara eksternal, kemungkinan tidak terwujud di

dalamnya kecuali dengan kemungkinan tidak ada pada satu waktu dan ada pada waktu lain. Maka apa yang secara pasti tidak ada, seperti menggabungkan dua hal yang bertentangan, tidak mungkin, dan apa yang secara pasti ada, yaitu yang kekal dan azali, tidak mungkin. Dan semua filsuf sepakat tentang hal ini: Aristoteles dan semua pengikutnya, baik yang dahulu maupun yang kemudian, dan orang-orang berakal. Adapun dengan kewajiban keberadaannya, baik dengan sendirinya atau dengan yang lain secara terus-menerus, maka tidak ada yang mungkin yang dihukumi dapat menerima keberadaan dan ketiadaan.

Dan ketika Ar-Razi dan yang semisalnya mengikuti jalan Ibnu Sina dalam menetapkan kemungkinan seperti ini, mereka bingung dalam hal kemungkinan dan mereka menghadapi banyak permasalahan, sebagaimana tertera dalam buku-buku mereka, seperti yang dikemukakan oleh Ar-Razi dalam kitab "Muhassal"-nya dari dalil-dalil yang menunjukkan penafian kemungkinan ini, dan tidak ada jawaban kecuali klaimnya bahwa apa yang berubah-ubah diketahui kemungkinannya secara pasti.

Dan klaim ini bertentangan dengan mayoritas orang berakal, bahkan Aristoteles dan pengikutnya. Dan ini yang kami ingatkan adalah salah satu yang menunjukkan bahwa segala yang mungkin didahului oleh ketiadaan, dan segala sesuatu selain Allah adalah mungkin, maka segala sesuatu selain Allah adalah baru setelah ketiadaan, sebagaimana

telah dijelaskan di tempatnya. Dan yang dimaksud di sini adalah agama dengan dalil-dalil ini tentang kebutuhan hal-hal yang mungkin kepada yang wajib di luar mereka.

Karena maksud mereka dengan perkataan mereka: "Keseluruhan yang dibutuhkan oleh kumpulan hal-hal yang mungkin" adalah pengaruh yang sempurna, dan itu adalah yang mengunggulkan secara sempurna yang keberadaannya dengan pengaruhnya yang sempurna mengharuskan keberadaan mereka, sebagaimana kami sebutkan bahwa pelaku dengan kehendaknya jika memiliki kemampuan yang sempurna dan kehendak yang sempurna, maka wajib adanya yang dimampui.

Dan itu adalah hal-hal yang mungkin.

Adapun perkataannya: "Mengapa kalian mengatakan bahwa harus ada sebagian bagian yang cukup dalam keseluruhan?" Maka jawabnya adalah karena apa yang kami sebutkan bahwa pengaruh yang sempurna mengharuskan keberadaan pengaruhnya. Jika diperkirakan bahwa pengaruh yang sempurna dalam keseluruhan adalah sebagian dari keseluruhan, maka harus ada sebagian dari bagian keseluruhan yang menjadi pengaruh dalam keseluruhan, sehingga ia menjadi pengaruh pada dirinya sendiri dan pada yang lainnya.

Dan ini jelas bahwa jika diperkirakan kumpulan hal-hal yang mungkin, dan kita memperkirakan bahwa salah satu

dari mereka mempengaruhi dirinya sendiri dan yang lainnya, maka sebagian bagian dari keseluruhan mewajibkan keberadaan keseluruhan yang disebutkan dan dari keseluruhan itu sendiri, dan ini mustahil. Adapun keseluruhan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin, maka di sana tidak ada sebagiannya yang mempengaruhi setiap satu per satu dan dalam bentuk perkumpulan. Karena dari keseluruhan, yang wajib dengan sendirinya tidak dipengaruhi oleh apapun, maka jelaslah perbedaannya.

Dan juga, yang wajib mempengaruhi yang mungkin dan bentuk perkumpulan, tidak mempengaruhi dirinya sendiri, berbeda dengan kumpulan hal-hal yang mungkin, karena masing-masing dari mereka pasti memiliki pengaruh, dan perkumpulan pasti memiliki pengaruh, maka keseluruhan membutuhkan pengaruh dengan penafsiran apapun. Jika ditafsirkan sebagai bentuk perkumpulan, maka ia bergantung pada individu-individu yang mungkin, dan yang bergantung pada yang mungkin lebih patut menjadi mungkin, dengan bentuk perkumpulan yang merupakan hubungan dan tambahan yang bergantung pada yang lain, maka ia lebih masuk ke dalam kemungkinan dan kebutuhan dari yang lainnya, dan ia termasuk aksiden yang paling lemah yang membutuhkan entitas jika diperkirakan memiliki ketetapan yang ada, dan jika tidak, maka ia tidak ada. Dan jika keseluruhan ditafsirkan dengan setiap satu per satu, atau

ditafsirkan dengan kedua hal tersebut, dengan setiap satu dengan perkumpulan, atau selain itu dengan penafsiran apapun, maka tidak ada kecuali yang mungkin yang membutuhkan yang lainnya, dan setiap kali kemungkinan bertambah, bertambah pula kebutuhan dan keperluan.

Jika dikatakan: "Pengaruh dalam hal itu adalah salah satu dari mereka dan ia mungkin", maka harus ada yang mungkin yang belum ada menjadi pelaku untuk semua hal yang mungkin, dan dirinya sendiri termasuk hal-hal yang mungkin, karena dirinya sendiri pasti membutuhkan pelaku juga.

Dan orang yang membantah ini mengambil keseluruhan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin, lalu membantah dengannya keseluruhan dari hal-hal yang mungkin. Dan kata "keseluruhan" mengandung kesamaran, dimaksudkan dengannya perkumpulan, dan dimaksudkan dengannya semua individu, dan dimaksudkan dengannya kedua hal tersebut, maka bantahannya sangat rusak. Karena keseluruhan itu di dalamnya ada yang wajib dengan sendirinya yang tidak membutuhkan yang lainnya, dan apa yang selainnya dari individu-individu dan bentuk perkumpulan adalah hasil perbuatannya, maka ini masuk akal bahwa Allah Ta'ala adalah wujud yang wajib dengan sendirinya, pencipta segala sesuatu selain-Nya. Adapun bentuk perkumpulan, jika diperkirakan memiliki keberadaan di luar, maka ia juga dihasilkan oleh-Nya, Subhanahu wa

Ta'ala. Adapun keseluruhan yang masing-masing membutuhkan siapa yang menciptakannya, dan tidak ada di dalamnya yang ada dengan sendirinya, maka mustahil pelaku mereka adalah salah satu dari mereka, karena ia pasti membutuhkan pelaku. Jika pelaku mereka adalah apa yang menjadi pelaku dirinya sendiri dan yang lainnya dari hal-hal yang mungkin, maka harus ada sebagian bagian dari hal-hal yang mungkin yang cukup dalam kumpulan hal-hal yang mungkin. Dan jika kumpulan hal-hal yang mungkin mustahil menjadi pelakunya, maka lebih mustahil lagi sebagiannya menjadi pelaku baginya, karena apa yang tidak dapat dilakukan oleh keseluruhan, lebih tidak dapat dilakukan oleh sebagiannya, dan apa yang dibutuhkan oleh keseluruhan, lebih dibutuhkan oleh sebagiannya. Dan orang yang membantah ini mengambil apa yang dibutuhkan oleh keseluruhan sebagai kata yang samar, karena kebutuhan bisa jadi kebutuhan yang disyaratkan kepada syaratnya, dan bisa jadi kebutuhan yang dibuat kepada pembuatnya. Kemudian ia mulai membantah tentang ini dan itu, dan kami menjawab untuk setiap perkiraan.

Aspek Keempat

Dikatakan: Apakah yang kamu maksud dengan "keseluruhan yang dibutuhkan oleh keseluruhan" adalah apa yang jika ada maka keseluruhan ada, dan keseluruhan tidak akan ada kecuali dengan keberadaannya secara utuh, terlepas dari apakah ia adalah syarat atau pelaku? Karena

keseluruhan yang dibutuhkan oleh sesuatu adalah keseluruhan yang mencakup semua yang dibutuhkan oleh sesuatu itu.

Setiap yang dibutuhkan oleh sesuatu masuk ke dalam keseluruhan ini, dan jika semua yang dibutuhkan oleh sesuatu telah terpenuhi, maka sesuatu itu tidak lagi membutuhkan apapun sama sekali, sehingga keberadaannya menjadi wajib saat itu. Karena selama ia masih membutuhkan sesuatu, ia belum ada, dan jika semua yang menjadi syarat keberadaannya telah terpenuhi dan keberadaannya tidak lagi bergantung pada apapun sama sekali, maka keberadaannya menjadi wajib. Maka, yang dimaksud dengan keseluruhan yang menjadi syarat keberadaan sesuatu adalah hal-hal yang jika ada maka keseluruhan ada, dan jika tidak semuanya ada, maka keseluruhan tidak ada.

Dan diketahui bahwa jika itu yang dimaksud, maka tidak mungkin itu merupakan sebagiannya, karena berarti harus sebagian bagian cukup untuk keseluruhan. Karena ia telah menafsirkan keseluruhan sebagai sesuatu yang jika terwujud maka keseluruhan wajib terwujud, dan jika tidak terwujud maka keseluruhan tidak mungkin terwujud. Jika sebagian bagian adalah keseluruhan itu, maka sebagian itu haruslah cukup untuk mewujudkan keseluruhan, baik ia dianggap pelaku bagi dirinya sendiri dan bagian keseluruhan lainnya, atau dianggap bahwa keberadaannya adalah

keberadaan keseluruhan, atau dianggap hal lain dari perkiraan-perkiraan yang mustahil. Perkiraan apapun akan mustahil, karena keseluruhan yang dibutuhkan oleh keseluruhan tidak mungkin berupa sebagian dari keseluruhan dengan penafsiran apapun, dan inilah yang dimaksud.

Namun, istilah "keseluruhan" mengandung kesamaran, karena bisa dimaksudkan dengannya hanya bentuk perkumpulan, atau bisa dimaksudkan dengannya setiap individu, atau setiap individu beserta bentuk perkumpulan. Jika yang dimaksud adalah yang pertama, maka tidak diragukan bahwa ini bisa menjadi sebagian individu yang mewajibkannya, seperti dalam keseluruhan yang tersusun dari yang wajib dan yang mungkin. Karena yang wajib adalah yang mewajibkan hal-hal yang mungkin, dan ia juga yang mewajibkan bentuk perkumpulan, dan bentuk perkumpulan adalah sesuatu yang mungkin di luar yang wajib. Ia bukan sebagian dari bentuk perkumpulan, tetapi ia adalah sebagian dari individu-individu, dan bentuk adalah hubungan dan tambahan, dan ia bukan sebagian dari hubungan dan tambahan, tetapi ia adalah sebagian dari individu-individu yang sebagiannya berhubungan dengan sebagian lainnya. Dan hubungan serta seluruh individu lainnya adalah selain dia, dan dialah yang mewajibkan segala sesuatu selain dia.

Adapun keseluruhan yang merupakan individu-individu, maka tidak mungkin sebagiannya adalah yang mewajibkan setiap individu, karena ini menuntut bahwa sebagian itu mewajibkan dirinya sendiri dan menjadi pelaku bagi zatnya sendiri. Ini mustahil secara pasti dan berdasarkan kesepakatan orang-orang berakal, bahkan ini adalah hal yang paling mustahil, dan pengetahuan tentang itu adalah dari pengetahuan yang paling jelas dan nyata. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun yang berakal mengatakan hal ini.

Dan jika yang dimaksud dengan keseluruhan adalah setiap individu beserta bentuk, maka lebih jauh lagi kemustahilannya untuk mengatakan bahwa salah satu individu mewajibkan dirinya sendiri dan individu-individu lainnya beserta bentuk perkumpulan. Dan ini jelas, segala puji dan nikmat adalah milik Allah.

Ketahuilah bahwa bantahan-bantahan semacam ini, dengan fitrah yang sehat dan pandangan yang baik, dapat diketahui kesesatannya. Dan pemikiran-pemikiran rusak semacam ini yang mencela hal-hal yang sudah diketahui tidak ada batasnya, dan tidak mungkin meneliti semua godaan setan yang datang ke jiwa. Kalau bukan karena kedua orang ini yang dikatakan sebagai yang terbaik pada zaman mereka dalam pembahasan akal, baik dalam ilmu kalam maupun filsafat, masing-masing dari keduanya mengemukakan apa yang telah saya sebutkan, dan itu menjadi penghalang baginya dari kebenaran metode yang

disebutkan dalam menetapkan keberadaan wujud yang wajib, saya tidak akan menyebutkan hal itu karena jelasnya kerusakan tersebut bagi orang yang memiliki pemahaman yang benar tentang apa yang mereka sebutkan, apalagi bagi orang yang Allah telah menerangi hatinya.

Kemudian para filsuf ini berkata, sebagaimana yang diklaim oleh Al-Amidi, bahwa kesempurnaan jiwa manusia adalah mencakup hal-hal yang dapat dipahami dan mengetahui hal-hal yang tidak diketahui, namun dengan ini mereka tidak mengenal wujud yang wajib, lalu apa yang mereka ketahui?

Kebodohan Para Ahli Bid'ah dan Kebingungan Mereka

Telah sampai kepadaku dengan sanad yang bersambung dari sebagian pemimpin mereka, yaitu Al-Khunji, penulis "Kashf Al-Asrar" dalam ilmu logika, dan ia menurut banyak dari mereka adalah puncak dalam bidang ini, bahwa ia berkata ketika akan meninggal: "Aku mati dan tidak mengetahui sesuatu pun kecuali bahwa yang mungkin membutuhkan yang wajib." Kemudian ia berkata: "Kebutuhan adalah sifat ketiadaan. Aku mati dan tidak mengetahui sesuatu pun."

Dan orang terpercaya menyebutkan tentang Al-Amidi ini bahwa ia berkata: "Aku telah mendalami ilmu kalam dan tidak mendapatkan apa-apa darinya kecuali apa yang

dipegang oleh orang awam," atau perkataan yang bermakna seperti itu.

Dan sesungguhnya Al-Amidi ini tidak menetapkan dalam bukunya tentang Tauhid (keesaan Tuhan), penciptaan alam, atau pembuktian keberadaan Wajibul Wujud (Yang Pasti Ada), tetapi ia menyebutkan beberapa metode tentang Tauhid yang dia anggap keliru dan menyebutkan metode yang dia klaim sebagai temuannya sendiri, padahal metodenya lebih lemah dari yang lainnya.

Ibnu Arabi, penulis kitab Fushush dan Futuhat serta lainnya, mengagungkan metodenya dan berkata: "Sesungguhnya metode yang dia temukan dalam Tauhid adalah metode yang agung," atau semacamnya, sampai beberapa hakim terkemuka yang menelaah perkataannya menyimpulkan bahwa Tauhid tidak dapat ditegakkan dengan bukti rasional dan hanya bisa diketahui melalui pendengaran (wahyu). Akibatnya, penduduk di daerahnya bangkit menentangnya dan berusaha menghukumnya, hingga terjadilah suatu peristiwa.

Demikian pula Al-Ashbahani, suatu hari bertemu dengan Syaikh Ibrahim Al-Ja'bari dan berkata padanya: "Aku berpikir sepanjang malam hingga pagi mencari dalil tentang Tauhid yang bebas dari pertentangan namun aku tidak menemukannya."

Begitu juga, diceritakan kepadaku oleh orang yang belajar dari Ibnu Washil Al-Hamawi bahwa dia berkata: "Aku berbaring telentang di malam hari, menutupi wajahku dengan selimut, dan menghabiskan malam membandingkan dalil-dalil pihak ini dengan dalil-dalil pihak itu dan sebaliknya, dan aku bangun tanpa menemukan kesimpulan," seolah-olah dia maksudkan dalil-dalil para ahli kalam dan filsuf.

Kami telah menguraikan Tauhid dan dalil-dalilnya di tempat lain, dan kami menyebutkan bahwa orang-orang sebelum kita telah menyebutkan dalil-dalil rasional yang meyakinkan sebanyak yang Allah kehendaki, tetapi manusia ingin mengetahui apa yang telah dikatakan orang lain dan apa yang telah mereka capai. Kami menjelaskan bahwa Al-Qur'an menyebutkan inti dari apa yang telah disebutkan manusia, dan di dalamnya terdapat penjelasan tentang Tauhid Uluhiyah (keesaan dalam peribadatan) yang tidak dapat dipahami oleh banyak peneliti maupun ahli ibadah, karena itulah yang Allah utus para rasul-Nya dan turunkan kitab-kitab-Nya.

Berbagai Metode untuk Membuktikan Keberadaan Sang Pencipta

Mereka, seperti yang saya sebutkan, terbagi menjadi kelompok ahli penelitian, pemikiran, kajian dan penalaran, serta kelompok ahli kehendak, ibadah, ketuhanan dan

zuhud. Kelompok pertama berakhir pada keraguan, sedangkan kelompok kedua berakhir pada pernyataan berlebihan.

Kelompok pertama meragukan keberadaan yang wajib ada, atau mereka tidak mampu mendirikan bukti untuk itu. Jika tidak ada yang wajib ada dalam eksistensi, maka tidak ada sesuatu pun yang akan ada, sehingga semua yang ada sebenarnya tidak ada. Pandangan buruk mereka membawa mereka untuk menjadikan semua yang ada sebenarnya tidak ada, atau memungkinkan semua itu tidak ada, dan menjadikan yang wajib ada menjadi mungkin ada – dan menjadikan yang wajib menjadi mungkin adalah puncak penolakan.

Kelompok kedua menjadikan segala yang ada sebagai wajib ada, dan menjadikan keberadaan segala sesuatu adalah keberadaan yang wajib ada itu sendiri. Jadi menurut mereka, tidak ada keberadaan yang diciptakan, dibuat, atau membutuhkan yang lain. Akibatnya, tidak ada dalam eksistensi sesuatu yang ada setelah tidak ada, atau sesuatu yang tidak ada setelah ada. Ini mengandung elemen menjadikan yang tidak ada menjadi ada, menjadikan yang mungkin menjadi wajib, menjadikan hamba menjadi Tuhan, dan menjadikan yang baru menjadi yang kekal – yang merupakan puncak kekufuran, kesyirikan, dan kesesatan.

Cara yang Benar Sesuai Fitrah dalam Membuktikan Keberadaan Allah

Padahal, membuktikan keberadaan Wujud yang Wajib Ada, Yang Maha Kaya, Sang Pencipta, serta membuktikan keberadaan yang mungkin ada, yang baru, yang membutuhkan, yang diciptakan adalah di antara pengetahuan yang paling jelas dan ilmu yang paling nyata.

Adapun keberadaan makhluk yang bergantung, yang baru, yang membutuhkan, dapat kita saksikan dari bagaimana sebagian makhluk ada setelah tidak ada, dan tidak ada setelah ada – seperti hewan, tumbuhan, mineral, dan apa yang ada di antara langit dan bumi berupa awan, hujan, petir, kilat dan lainnya, serta gerakan bintang-bintang.

Juga munculnya malam setelah siang, dan siang setelah malam. Semua ini menunjukkan adanya sesuatu yang baru setelah tidak ada, dan hilangnya sesuatu setelah ada – yang dapat disaksikan dengan mata manusia.

Kemudian, setelah mereka menyaksikan itu, kita katakan: Sudah diketahui bahwa sesuatu yang baru pasti memerlukan yang membuatnya baru.

Pengetahuan tentang hal ini bersifat aksiomatik sebagaimana telah dijelaskan. Dan harus ada yang menjadikan baru tanpa dia sendiri baru. Setiap yang baru adalah mungkin, dan segala yang mungkin memerlukan yang wajib. Setiap yang baru dan mungkin adalah

membutuhkan, teratur, dan dibuat. Yang membutuhkan memerlukan yang tidak membutuhkan, yang teratur memerlukan pengatur, dan yang diciptakan memerlukan pencipta.

Juga dapat dikatakan: Wujud ini bisa jadi wajib dengan sendirinya atau tidak wajib dengan sendirinya tetapi mungkin dengan sendirinya, sehingga wajib karena yang lain. Dan yang mungkin dengan sendirinya tetapi wajib karena yang lain pasti memerlukan yang wajib dengan sendirinya. Maka harus ada yang wajib dengan sendirinya dalam kedua kemungkinan tersebut.

Juga, wujud bisa jadi baru atau kekal. Yang baru pasti memerlukan yang kekal. Maka harus ada yang kekal dalam kedua kemungkinan tersebut.

Juga, wujud bisa jadi adalah pencipta atau bukan. Dan sudah diketahui bahwa yang bukan pencipta, seperti makhluk yang diketahui kebaruannya, adalah makhluk (yang diciptakan). Dan yang diciptakan memerlukan pencipta. Maka harus ada pencipta dalam kedua kemungkinan tersebut.

Juga, wujud bisa jadi tidak membutuhkan apa pun selain dirinya, atau membutuhkan yang lain. Yang membutuhkan yang lain pasti memerlukan yang tidak membutuhkan dengan sendirinya. Maka harus ada yang

tidak membutuhkan dengan sendirinya dalam kedua kemungkinan tersebut.

Bukti-bukti ini dan semisalnya, masing-masing mewajibkan pengetahuan tentang keberadaan Allah Subhanahu wa Ta'ala, Yang Maha Kaya, Yang Maha Kekal, Yang Wajib Ada dengan sendiri-Nya.

Metode Ibnu Sina dan Pengikutnya dalam Membuktikan Keberadaan Allah Ta'ala

Ibnu Sina dan para pengikutnya seperti Ar-Razi, Al-Amidi, As-Suhrawardi yang terbunuh, serta pengikut mereka, menggunakan metode pembuktian keberadaan Yang Wajib Ada dengan berargumentasi melalui konsep keberadaan. Mereka mengagungkan metode ini, dan sebagian mereka menyangka bahwa ini adalah metode paling mulia dan bahwa tidak ada metode lain kecuali bergantung padanya, sampai-sampai mereka beranggapan bahwa metode penciptaan (huduts) juga bergantung padanya.

Semua itu keliru. Metode mereka memang menetapkan keberadaan Yang Wajib Ada tanpa keraguan, seandainya mereka menafsirkan "mungkin" sebagai sesuatu yang mungkin menurut para cendekiawan, baik pendahulu mereka maupun selain pendahulu mereka, yaitu yang bisa ada pada suatu waktu dan tidak ada pada waktu lain.

Namun jika "mungkin" ditafsirkan sebagai sesuatu yang terbagi menjadi kekal yang wajib karena yang lain dan menjadi baru yang didahului oleh ketiadaan, sebagaimana pendapat Ibnu Sina dan pengikutnya, maka tidak benar bagi mereka dengan dasar yang rusak ini untuk menetapkan yang wajib ada dengan sendirinya atau membuktikan bahwa yang mungkin menunjukkan kepada yang wajib ada dengan sendirinya.

Metode ini sebenarnya diambil dari metode penciptaan baru (huduts), dan metode huduts lebih sempurna dan lebih jelas. Karena yang mungkin yang diketahui sebagai mungkin adalah apa yang diketahui ada setelah tidak ada, atau tidak ada setelah ada.

Inilah yang disepakati oleh para cendekiawan sebagai sesuatu yang mungkin, dan inilah yang layak disebut mungkin tanpa keraguan. Dan ini adalah sesuatu yang baru. Jadi setiap yang mungkin adalah baru.

Adapun perkiraan adanya yang mungkin yang selalu wajib karena yang lain, maka kebanyakan cendekiawan menolak itu, termasuk mereka yang berpendapat tentang kekalnya alam seperti Aristoteles dan para pengikutnya terdahulu. Bahkan mereka yang mengatakan demikian, yaitu Ibnu Sina dan pengikutnya, tidak menganggap ini sebagai sesuatu yang mungkin. Menurut mereka, yang mungkin adalah apa yang bisa ada dan tidak ada, sehingga ia ada pada suatu waktu dan tidak ada pada waktu lain.

Ibnu Sina dan pengikutnya menjadikan ini sebagai sesuatu yang mungkin, meskipun kontradiktif dan bertentangan dengan pernyataan mereka sendiri, ketika mereka menggunakan metode pembuktian Yang Wajib Ada dengan berargumentasi dari yang ada kepada Yang Wajib. Mereka mengatakan bahwa segala sesuatu selain-Nya adalah mungkin dengan sendirinya dan wajib karena yang lain, dan mereka menjadikan alam kekal abadi padahal ia mungkin dengan sendirinya.

Ini bertentangan dengan pendapat pendahulu mereka dan pendapat para imam dari kelompok-kelompok lain, juga bertentangan dengan apa yang mereka nyatakan sendiri. Ini termasuk yang dikritik oleh Ibnu Rusyd dan lainnya terhadap Ibnu Sina, dan pembahasan detail tentang ini memiliki tempat tersendiri. Yang dimaksud di sini adalah bahwa mereka yang mengklaim bahwa kesempurnaan jiwa adalah penguasaan hal-hal yang masuk akal dan pengetahuan tentang hal-hal yang tidak diketahui, inilah kekacauan mereka dalam pengetahuan tentang makhluk yang paling mulia, bahkan dalam hal yang tanpanya jiwa tidak akan selamat kecuali dengan mengenalnya dan beribadah kepada-Nya. Namun ketika mereka menerima dasar-dasar filsafat yang rusak, mereka terjerumus bersama para filsuf ke dalam kebingungan dan para filsuf menarik mereka sebagaimana kaum batiniah yang ateis menarik orang-orang satu per satu.

Filsafat adalah kebatinan dari kaum batiniah, dan karena itulah di antara mereka terdapat semacam ateisme. Jarang sekali orang yang bergabung dengan mereka selamat dari suatu bentuk ateisme, dalam hal nama-nama Allah dan ayat-ayat-Nya serta penyelewengan perkataan dari tempatnya.

Kebatilan Perkataan Para Filsuf Tentang Kesempurnaan Jiwa

Premis besar yang mereka jadikan sebagai tujuan utama mereka, yaitu bahwa kesempurnaan jiwa hanya dalam pengetahuan tentang hal-hal yang masuk akal, adalah premis yang batil. Kami telah menguraikan pembahasan tentang hal ini ketika membahas mukjizat para nabi, ketika kami berbicara tentang perkataan mereka bahwa mukjizat adalah kekuatan-kekuatan jiwa. Kami telah menyebutkan sebagian perkataan mereka tentang itu dan menjelaskan bahwa perkataan mereka bahwa kesempurnaan jiwa hanya dalam pengetahuan tentang hal-hal yang masuk akal adalah kesalahan dan kesesatan. Dari sinilah mereka menjadikan tujuan syariat hanya untuk memperbaiki dunia atau untuk menyempurnakan jiwa agar siap untuk ilmu, atau agar syariat menjadi perumpamaan untuk memahami akhirat dalam hal-hal yang bersifat rasional, sebagaimana dikatakan oleh kaum batiniah yang ateis seperti Abu Ya'qub As-Sijistani dan semisalnya. Karena itulah mereka tidak mewajibkan pengamalan syariat bagi orang yang telah mencapai hakikat

ilmu, dan mereka mengatakan bahwa hal itu tidak wajib bagi para nabi. Para nabi melakukannya hanya karena itu bagian dari penyampaian mereka kepada umat agar umat mengikuti mereka dalam hal itu, bukan karena hal itu wajib bagi para nabi. Demikian pula, menurut mereka, hal itu tidak wajib bagi orang-orang yang telah mencapai tingkat dewasa dari umat dan para ulama.

Ke dalam pemikiran ini termasuk pula sekelompok sufi yang sesat, yang menganggap bahwa tujuan ibadah adalah untuk memperoleh pengetahuan, maka jika pengetahuan telah diperoleh, gugurlah kewajiban ibadah. Sebagian mereka berargumen dengan firman Allah: "Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu keyakinan" (Al-Hijr: 99). Mereka mengklaim bahwa keyakinan adalah pengetahuan. Ini adalah kesalahan menurut konsensus umat Islam, baik ahli tafsir maupun lainnya. Karena umat Islam sepakat bahwa kewajiban ibadah seperti shalat lima waktu dan semisalnya, serta keharaman hal-hal yang dilarang seperti perbuatan keji dan kezaliman, tetap wajib bagi setiap orang selama akalnya hadir, meskipun ia telah mencapai tingkat tinggi. Shalat tidak gugur dari siapa pun selama ia berakal, kecuali dari wanita haid, nifas, atau orang yang hilang akalnya.

Adapun orang yang hilang akalnya karena tidur, maka ia harus mengqadha shalatnya berdasarkan sunnah yang masyhur dan kesepakatan para ulama. Sedangkan orang

yang hilang akalnya karena pingsan dan sejenisnya yang dimaafkan, maka dalam hal ini ada perselisihan yang terkenal: sebagian mewajibkan qadha secara mutlak seperti Imam Ahmad, sebagian tidak mewajibkannya seperti Imam Syafi'i, dan sebagian mewajibkan qadha untuk waktu yang sedikit, yaitu kurang dari sehari semalam atau shalat sehari semalam, seperti dalam mazhab Abu Hanifah dan Malik. Adapun orang gila, menurut kebanyakan mereka tidak wajib mengqadha, dan dalam hal ini ada perselisihan yang tidak umum.

Yang dimaksud dari semua ini adalah bahwa shalat lima waktu tidak gugur dari siapa pun yang berakal, baik ia orang besar, orang saleh, atau orang berilmu.

Apa yang disangka oleh berbagai kelompok dari ahli ibadah yang bodoh dan pengikut mereka, para pemikir yang bodoh dan pengikut mereka, dan kaum Ismailiyah dan Nushairiyah yang bodoh – meskipun mereka semua adalah orang-orang bodoh – tentang gugurnya shalat dari para 'arif atau orang-orang yang telah sampai (kepada hakikat), atau ahli hadhrah (orang yang dekat dengan Allah), atau dari mereka yang telah dikhususkan dengan keajaiban, atau dari para imam Ismailiyah atau sebagian pengikut mereka, atau dari orang yang mengetahui ilmu-ilmu rasional, atau dari ahli kalam yang mahir dalam pemikiran, atau filsuf yang sempurna dalam filsafat – semua itu adalah batil berdasarkan

kesepakatan umat Islam dan berdasarkan apa yang diketahui secara pasti dari agama Islam.

Para ulama Islam sepakat bahwa setiap orang dari mereka diminta untuk bertaubat. Jika ia bertaubat dan mengakui kewajiban shalat, (maka itu baik); jika tidak, ia dibunuh. Tidak ada perselisihan di antara mereka mengenai hukuman mati bagi orang yang mengingkari kewajiban shalat. Mereka hanya berselisih pendapat tentang hukuman mati bagi orang yang mengakui kewajibannya tetapi menolak untuk melakukannya, meskipun kebanyakan mereka mewajibkan hukuman mati untuknya.

Kemudian, jika salah seorang dari mereka kembali dan mengakui kewajiban (shalat), apakah ia wajib mengqadha apa yang telah ditinggalkannya? Ini terbagi menjadi tiga jenis:

Pertama: Jika ia telah menjadi murtad yang enggan mengakui apa yang diwajibkan Rasul, maka hukumnya adalah hukum orang-orang murtad. Dalam hal ini, para ulama memiliki tiga pendapat:

1. Ia tidak wajib mengqadha apa yang ditinggalkannya selama murtad maupun sebelumnya, baik shalat, puasa, atau zakat, berdasarkan anggapan bahwa kemurtadan telah menghapus amalnya, dan jika ia kembali, ia kembali dengan keislaman yang baru sehingga ia harus memulai amal baru. Ini adalah

pendapat yang dikenal dalam mazhab Abu Hanifah dan Malik, serta salah satu pendapat dalam mazhab Ahmad.

2. Ia wajib mengqadha apa yang ditinggalkannya selama murtad dan sebelumnya. Ini adalah pendapat Syafi'i dan salah satu riwayat dari Ahmad.

3. Ia tidak wajib mengqadha apa yang ditinggalkannya selama murtad, tetapi wajib mengqadha apa yang ditinggalkannya sebelum murtad. Ini adalah riwayat yang masyhur dari Ahmad.

Jika salah seorang dari mereka adalah orang yang bodoh tetapi membenarkan Rasul, namun menyangka bahwa dalam agamanya kewajiban-kewajiban ini gugur dari sebagian orang dewasa, sebagaimana disangka oleh beberapa kelompok yang berteman dengan syekh-syekh yang bodoh, dan sebagaimana disangka oleh sekelompok syekh yang bodoh, dan mereka memiliki kondisi-kondisi psikologis dan setan,

Maka kasus mereka didasarkan pada pertanyaan: apakah orang yang meninggalkan shalat sebelum mengetahui kewajibannya harus mengqadha? Dalam hal ini ada tiga pendapat, di antaranya dua pandangan dalam mazhab Ahmad:

1. Ia tidak wajib mengqadha sama sekali, berdasarkan anggapan bahwa hukum kewajiban tidak berlaku bagi seorang hamba kecuali setelah perintah sampai kepadanya.

2. Ia wajib mengqadha dalam segala keadaan, sebagaimana dikatakan oleh sebagian pengikut Syafi'i dan lainnya.

3. Dibedakan antara orang yang masuk Islam di negeri perang dan orang yang masuk Islam di tempat lain, sebagaimana dikatakan oleh sebagian pengikut Abu Hanifah. Pendapat pertama adalah yang paling jelas.

Selain itu, orang-orang juga berselisih tentang orang yang meninggalkan shalat dan puasa dengan sengaja tanpa alasan yang dibenarkan: apakah qadha-nya sah ataukah dosanya telah tetap sehingga qadha tidak diterima darinya? Ada dua pendapat yang dikenal tentang hal ini, dan ini bukan tempatnya untuk dibahas.

Yang dimaksud di sini adalah bahwa tidak ada satu pun di antara ulama Muslim yang berpendapat bahwa shalat gugur dari orang yang berakal dalam keadaan apa pun.

Barangsiapa yang menafsirkan firman Allah: "Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu keyakinan" (Al-Hijr: 99) sebagai gugurnya ibadah karena telah

diperolehnya pengetahuan, maka ia diminta bertaubat. Jika ia bertaubat (itu baik), dan jika tidak, ia dibunuh.

Yang dimaksud dengan ayat tersebut adalah: "Sembahlah Tuhanmu sampai engkau mati," sebagaimana dikatakan oleh Hasan Al-Basri: "Allah tidak menjadikan batas akhir bagi ibadah seorang mukmin selain kematian," lalu ia membaca ayat tersebut.

"Keyakinan" adalah apa yang disaksikan oleh orang yang mati sehingga ia yakin dengannya, sebagaimana Allah berfirman tentang penghuni neraka: "Dan kami mendustakan hari pembalasan, hingga datang kepada kami keyakinan" (Al-Muddatstsir: 46-47). Dan dalam hadits shahih, ketika Nabi ﷺ mendengar kematian Utsman bin Mazh'un, beliau bersabda: "Adapun Utsman, maka telah datang kepadanya keyakinan dari Tuhannya."

Yang dimaksud di sini adalah bahwa orang-orang ateis ini dan mereka yang berbagi sebagian dari ateisme mereka, ketika mereka menyangka bahwa kesempurnaan jiwa hanya dalam pengetahuan, dan menyangka bahwa jika itu diperoleh maka tidak ada kebutuhan untuk beramal, dan menyangka bahwa mereka telah memperolehnya, mereka menyangka bahwa kewajiban-kewajiban umum telah gugur dari mereka dan hal-hal yang diharamkan secara umum menjadi halal bagi mereka.

Kebatilan Pendapat Ini dan Bantahan Terhadap Mereka

Kesesatan mereka bisa dilihat dari beberapa segi: Pertama: Anggapan mereka bahwa kesempurnaan hanya dalam pengetahuan. Kedua: Anggapan mereka bahwa apa yang mereka peroleh adalah ilmu. Ketiga: Anggapan mereka bahwa ilmu tersebut adalah yang menyempurnakan jiwa.

Segi Pertama Setiap dari premis-premis ini adalah dusta. Kesempurnaan jiwa tidak hanya dalam pengetahuan, dan tidak juga dalam menjadi dunia yang masuk akal yang sejajar dengan dunia yang ada, tetapi harus ada amal, yaitu mencintai Allah dan beribadah kepada-Nya. Karena jiwa memiliki dua kekuatan: kekuatan ilmiah dan kekuatan amaliah, dan jiwa tidak akan baik kecuali dengan kebaikan keduanya, yaitu mengenal Allah dan beribadah kepada-Nya.

Kaum Jahmiyah jauh lebih baik dari mereka, namun ketika Jahm dan yang menyetujuinya berkata: "Iman hanyalah pengetahuan," para imam Islam mengingkarinya. Bahkan Waki' bin Al-Jarrah, Ahmad bin Hanbal, dan lainnya mengkafirkan yang mengucapkan perkataan ini. Pendapat ini, meskipun diikuti oleh Ash-Shalihi dan Al-Asy'ari dalam banyak hal dan kebanyakan pengikutnya, adalah pendapat yang paling rusak dan paling jauh dari kebenaran, sebagaimana telah kami jelaskan di tempat lain, ketika kami menjelaskan tentang makna iman dan kemungkinannya

untuk bertambah dan berkurang, serta perselisihan orang-orang tentang hal itu.

Segi Kedua Adapun premis kedua: Seandainya kesempurnaan jiwa hanya dalam pengetahuan, itu bukanlah sembarang pengetahuan tentang sembarang objek, tetapi pengetahuan yang penting: pengetahuan tentang Allah. Mereka menyangka bahwa itu adalah pengetahuan tentang keberadaan sejauh itu ada, dan mereka menyangka bahwa alam semesta kekal dan abadi.

Jadi ketika seseorang memperoleh pengetahuan tentang keberadaan yang kekal dan abadi, jiwanya menjadi sempurna.

Berdasarkan ini, Abu Ya'qub As-Sijistani dan para tokoh filsafat dan batiniyah lainnya membangun pendapat mereka, demikian juga para filsuf seperti Al-Farabi dan lainnya.

Ibnu Sina, meskipun lebih dekat kepada Islam daripada mereka, namun padanya terdapat ateisme sesuai kadarnya.

Abu Hamid (Al-Ghazali), meskipun terkadang mengikuti jalan mereka, tetapi ia tidak menjadikan pengetahuan tentang keberadaan semata-mata mewajibkan kebahagiaan, tetapi ia menjadikan itu dalam pengetahuan tentang Allah, dan dalam beberapa bukunya ia mengatakan: "Itu adalah pengetahuan tentang hal-hal yang kekal," dan ini adalah perkataan mereka.

Barangsiapa yang mengatakan bahwa alam semesta kekal dan abadi, ia mengikuti perkataan mereka. Dan barangsiapa yang mengatakan bahwa segala sesuatu selain Allah dulunya tidak ada kemudian ada, ia tidak terikat dengan pendapat tersebut.

Ibnu Arabi, Ibnu Sab'in, dan sejenisnya menggabungkan kedua jalan. Mereka menjadikan kesempurnaan jiwa adalah pengetahuan tentang wujud mutlak, bahwa Allah adalah wujud mutlak. Mereka mengambil dari jalan para sufi: bahwa itu adalah pengetahuan tentang Allah, dan mereka mengambil dari perkataan para filsuf: bahwa itu adalah pengetahuan tentang wujud mutlak, dan mereka menggabungkan keduanya dengan mengatakan: "Sesungguhnya Allah adalah wujud mutlak."

Aspek Ketiga

Adapun premis ketiga: mereka mengklaim bahwa mereka telah memperoleh pengetahuan tentang eksistensi.

Ini adalah kesalahan, karena pembicaraan mereka dalam hal ketuhanan, meskipun sedikit, namun kesesatan lebih dominan daripada petunjuk, dan kebodohan lebih banyak daripada pengetahuan, dan ini adalah ilmu-ilmu yang informasinya tetap ada dan jiwa-jiwa disempurnakan dengannya menurut mereka.

Hal-hal ini diuraikan di tempat lain selain di sini, tetapi kami mengingatkannya di sini, karena orang-orang seperti Al-Amidi dan yang sejenisnya yang mengagungkan jalan mereka dan menerbitkan buku-buku yang mereka tulis tentang dasar-dasar agama Islam menurut klaim mereka dengan apa yang menjadi dasar orang-orang bodoh ini: bahwa kesempurnaan jiwa manusia adalah dengan memperoleh kesempurnaannya, yaitu mencakup hal-hal yang masuk akal dan pengetahuan tentang hal-hal yang tidak diketahui, dan mereka mengikuti jalan-jalan mereka, mereka jatuh ke dalam kebodohan, kebingungan, dan keraguan tentang apa yang tidak dapat diperoleh keselamatan kecuali dengannya, dan kebahagiaan tidak bisa dicapai kecuali dengan mengetahuinya, apalagi mencapai kesempurnaan yang lebih tinggi dari itu. Sesungguhnya Nabi Muhammad ﷺ bersabda: "Banyak laki-laki yang sempurna." Orang-orang yang sempurna di antara kaum laki-laki itu banyak, tetapi mereka yang mengikuti jalan orang-orang ini adalah orang-orang yang paling jauh dari kesempurnaan.

Pernyataan Al-Amidi tentang Metode Para Cendekiawan Belakangan dalam Menetapkan Keberadaan yang Wajib Ada

Tujuan di sini adalah pembahasan tentang metode para cendekiawan belakangan ini dalam menetapkan wajib al-wujud (yang wajib ada).

Al-Amidi telah menetapkannya dalam "Abkar Al-Afkar" dan telah mengajukan pertanyaan tentang beberapa premisnya dalam "Rumuz Al-Kunuz" yang telah kami sebutkan pertanyaan dan jawabannya.

Adapun pernyataannya tentangnya, dia berkata dalam menetapkan argumen ini: Pandangan terhadap keseluruhan berbeda dengan pandangan terhadap masing-masing unit, karena hakikat keseluruhan berbeda dengan hakikat setiap unit. Dengan demikian, keseluruhan itu ada, apakah keseluruhan itu wajib dengan sendirinya atau mungkin. Tidak mungkin keseluruhan itu wajib sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Jika keseluruhan itu mungkin, maka harus ada yang menguatkannya (pemberi preferensi), dan penguat itu baik berada di dalamnya atau di luarnya.

Jika penguat itu berada di dalamnya, maka penguat bagi keseluruhan adalah penguat bagi unit-unitnya, sehingga harus menjadi penguat bagi dirinya sendiri karena ia termasuk unit, yang berarti ia menjadi sebab bagi dirinya sendiri sekaligus akibat darinya. Dan jika penguat itu berada di luarnya, maka ia tidak mungkin karena ia bagian dari keseluruhan, sehingga ia menjadi wajib.

Kemudian dia mengajukan keberatan terhadap hal tersebut dengan mengatakan: Kami tidak mengakui adanya apa yang disebut keseluruhan dalam hal yang tidak terbatas agar benar apa yang Anda sebutkan, dan tidak harus dari kebenaran hal itu dalam yang terbatas, dengan indikasinya

pada pembatasan, kebenarannya dalam yang tidak terbatas. Kami menerima bahwa konsep keseluruhan terdapat dalam yang tidak terbatas dan bahwa itu mungkin, tetapi kami tidak menerima bahwa itu lebih dari unit-unit yang berurutan hingga tak terbatas. Dengan demikian, tidak mengharuskan bahwa itu disebabkan oleh sebab selain sebab unit-unit.

Kami menerima bahwa itu lebih dari unit-unit, tetapi apa yang mencegah bahwa itu dikuatkan oleh unit-unitnya yang ada di dalamnya, bukan dalam arti bahwa itu dikuatkan oleh salah satu dari unit-unit tersebut sehingga mengharuskan apa yang Anda sebutkan, tetapi cara penguatannya oleh unit-unit yang ada di dalamnya adalah setiap unitnya dikuatkan oleh yang lain hingga tak terbatas. Dengan demikian, tidak mengharuskan kebutuhannya akan penguat di luar keseluruhan, dan tidak mengharuskan penguat bagi keseluruhan menjadi penguat bagi dirinya sendiri atau sebabnya.

Kemudian dia berkata dalam jawaban: Perkataan mereka, "Kami tidak mengakui adanya apa yang disebut keseluruhan dalam yang tidak terbatas." Kami katakan: Yang dimaksud dengan keseluruhan adalah apa yang Anda sifati sebagai tidak terbatas, dan tidak diragukan bahwa itu berbeda dengan setiap unitnya, karena setiap unit itu terbatas. Yang disifati dengan tidak terbatas adalah bilangan-bilangan yang diasumsikan, sehingga tidak ada satu pun yang keluar darinya. Perkataan mereka, "Kami tidak

mengakui bahwa konsep keseluruhan lebih dari unit-unit yang berurutan hingga tak terbatas."

Kami katakan: Jika yang Anda maksud adalah bahwa konsep keseluruhan adalah konsep yang sama dari setiap unit, maka itu jelas tidak mungkin. Dan jika yang Anda maksud adalah bentuk kumpulan dari unit-unit bilangan, maka tidak ada keraguan bahwa itu lebih dari setiap unit, dan itulah yang dimaksud.

Seseorang dapat mengatakan: Mereka yang dimaksud dengan keseluruhan adalah semua unit, bukan setiap unit dari unit-unit tersebut, dan mereka tidak menerima bahwa semua unit adalah sesuatu yang berbeda dari unit-unit yang berurutan.

Perkataan mereka, "Apa yang mencegah keseluruhan dikuatkan oleh unit-unitnya yang ada di dalamnya" sebagaimana mereka tetapkan. Kami katakan: Apakah keseluruhan dikuatkan oleh kumpulan unit-unit yang ada di dalamnya atau oleh salah satu dari unit-unit tersebut? Jika dikuatkan oleh salah satu dari unit-unit tersebut, maka ketidakmungkinan yang kami tetapkan terjadi. Dan jika dikuatkan oleh kumpulan unit-unit, maka itu adalah keseluruhan yang diasumsikan itu sendiri, dan di dalamnya ada penguatan sesuatu oleh dirinya sendiri, dan itu tidak mungkin.

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya katakan: Seseorang dapat mengatakan bahwa argumen yang disebutkan tidak perlu membuktikan bahwa keseluruhan berbeda dengan unit-unit, meskipun itu benar. Karena dikatakan kepada orang yang berkata, "Kami tidak mengakui adanya apa yang disebut keseluruhan dalam yang tidak terbatas": Tidak ada pilihan selain apakah ada keseluruhan selain unit-unit atau tidak ada. Jika ada, maka pertanyaannya batal. Dan jika tidak ada, maka itu lebih kuat dalam argumen, karena setiap unit adalah mungkin, dan tidak ada keseluruhan yang dapat menjadi wajib. Maka setiap kemungkinan tidak mungkin ada dengan sendirinya atau dengan kemungkinan lain, seperti tidak mungkinnya keseluruhan yang mungkin ada dengan setiap kemungkinan.

Dia telah mengajukan pertanyaan ini, sehingga cukup baginya untuk tidak menetapkan hal-hal yang jika dihilangkan akan membuat argumen lebih kuat dan lebih tegas.

Demikian juga dengan pertanyaan kedua, yaitu perkataannya: "Kami menerima bahwa konsep keseluruhan terdapat dalam yang tidak terbatas dan bahwa itu mungkin, tetapi kami tidak menerima bahwa itu lebih dari unit-unit yang berurutan, sehingga tidak disebabkan oleh sebab selain sebab unit-unit." Pertanyaan ini serupa dengan yang pertama, bahkan sama hanya dengan perubahan ungkapan. Karena orang yang menolak adanya apa yang disebut

keseluruhan dalam yang tidak terbatas, tidak membantah adanya setiap unit dari unit-unit yang berurutan. Jika dia menerima konsep keseluruhan dalam yang tidak terbatas dan menafsirkannya sebagai unit-unit yang berurutan, berarti dia tetap pada penolakannya yang pertama. Tetapi di antara orang-orang ada yang mengatakan bahwa keseluruhan hanya dapat dipahami dalam yang terbatas, dan di antara mereka ada yang mungkin membantah tentang keseluruhan, apakah ia memiliki hakikat selain setiap unit dari unit-unit. Oleh karena itu, dia menjadikannya dua pertanyaan.

Bagaimanapun juga, jika pertanyaan itu relevan, itu akan memperkuat argumen, dan jika tidak relevan, maka tidak perlu ditanggapi. Hal ini karena jika keseluruhan tidak memiliki hakikat yang berbeda dari setiap unit, maka tidak ada kumpulan yang perlu kita sifati sebagai wajib atau mungkin selain setiap unit individu, dan semua unit itu mungkin, sehingga argumen dengan asumsi ini memiliki premis yang lebih sedikit. Karena jika keseluruhan berbeda dari unit-unitnya, perlu untuk menyangkal kewajiban adanya baik dengan sendirinya atau melalui unit-unitnya. Namun jika hal itu diasumsikan tidak ada, maka tidak perlu menyangkal kewajiban adanya, baik dengan sendirinya atau melalui unit-unitnya.

Oleh karena itu dia berkata dalam keberatannya: Jika keseluruhan tidak berbeda dari unit-unitnya, maka tidak

harus bahwa itu disebabkan oleh sebab selain sebab unit-unit.

Ini adalah hal yang memperkuat argumen, karena jika keseluruhan tidak disebabkan oleh sebab selain sebab unit-unit, dan diketahui bahwa harus ada penetapan sebab untuk unit-unit, maka itu saja sudah cukup. Berbeda halnya jika keseluruhan berbeda dari unit-unit, maka perlu untuk menyangkal kewajiban adanya dengan sendirinya atau melalui unit-unit, dan ini adalah pertanyaan ketiga, yaitu perkataannya: "Apa yang mencegah kumpulan, yaitu keseluruhan, dikuatkan oleh unit-unitnya yang ada di dalamnya, bukan oleh salah satu unit tersebut, tetapi cara penguatannya oleh unit-unit yang ada di dalamnya adalah dengan setiap unitnya dikuatkan oleh yang lain hingga tak terbatas?"

Dia telah menjawab ini dengan mengatakan: "Kumpulan unit-unit adalah keseluruhan yang diasumsikan itu sendiri, dan di dalamnya ada penguatan sesuatu oleh dirinya sendiri, dan itu tidak mungkin."

Pertanyaan ini adalah yang dia sebutkan dalam bukunya yang lain, dan dia menyebutkan bahwa dia tidak mengetahui jawabannya ketika dia berkata: "Apa yang mencegah penguatannya oleh penguat unit-unitnya, dan penguat unit-unitnya masing-masing oleh yang lain hingga tak terbatas?"

Dia berkata: "Ini adalah masalah yang sulit, dan mungkin orang lain selain saya memiliki solusinya."

Jawaban yang dia sebutkan hanya benar jika yang mereka maksud dengan keseluruhan adalah setiap unit dari bagian-bagian, dan mereka tidak menjadikan kumpulan sebagai sesuatu yang lebih, dan mereka menjadikan kumpulan sebagai bagian. Karena dalam hal ini dikatakan bahwa keseluruhan adalah unit-unit. Namun jika yang dimaksud dengan keseluruhan adalah kumpulan, yaitu bentuk kumpulan, dan bahwa penguatannya oleh unit-unit yang berurutan, maka jawaban itu tidak benar. Inilah yang dia permasalahkan dalam bukunya yang lain. Dengan demikian, pertanyaannya adalah: Mengapa tidak boleh kumpulan dikuatkan oleh unit-unit yang terkumpul, dan setiap unit dikuatkan oleh yang lain? Keseluruhan bukanlah unit-unit yang berurutan sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, tetapi bentuk kumpulan. Namun, jawaban ini dapat dibenarkan jika bentuk kumpulan dijadikan sebagai bagian dari bagian-bagian keseluruhan, dan ini adalah masalah konvensi. Karena kumpulan yang tersusun dari bagian-bagian terkadang dianggap sebagai kumpulan itu sendiri, bukan bagian dari kumpulan, dan terkadang dianggap sebagai bagian dari kumpulan.

Jika kumpulan dijadikan sebagai bagian dari keseluruhan, maka pertanyaannya adalah bahwa bagian ini disebabkan oleh bagian-bagian lainnya, dan setiap bagian

dikuatkan oleh yang lain, dan penguatan bagian yang mungkin oleh bagian yang mungkin, sama seperti penguatan bagian yang mungkin oleh bagian-bagian yang mungkin. Dengan demikian, jawabannya yang mengatakan "kumpulan unit-unit adalah keseluruhan yang diasumsikan itu sendiri, dan di dalamnya ada penguatan sesuatu oleh dirinya sendiri" bukanlah jawaban yang sesuai. Karena mereka tidak mengklaim bahwa kumpulan dikuatkan oleh kumpulan, tetapi kumpulan dikuatkan oleh setiap unit dari bagian-bagian yang berurutan. Dan kumpulan, meskipun merupakan bagian, bukanlah bagian dari bagian-bagian yang berurutan. Namun, ini melibatkan penguatan sebagian bagian oleh sebagian lainnya, sehingga seperti penyebaban sebagian kemungkinan oleh sebagian lainnya. Jadi kembali ke persoalan: apakah kumpulan itu wajib dengan sendirinya atau mungkin, disebabkan oleh dirinya sendiri atau disebabkan oleh sebagiannya atau oleh sesuatu di luarnya, sebagaimana telah dijelaskan dalam pernyataan Ibnu Sina untuk argumennya.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa kumpulan itu tidak memiliki sebab dan wajib dengan sendirinya, dan ini salah sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, atau memiliki sebab, yaitu kumpulan itu sendiri atau sebagiannya atau sesuatu yang di luarnya, sebagaimana dikatakan serupa dengan itu dalam penunjukan kesesuaian, kandungan, dan keharusan.

Oleh karena itu, dia berkata dalam bagian kedua: "Atau kumpulan itu mengharuskan sebab yaitu seluruh unit-unit, sehingga kumpulan itu disebabkan oleh dirinya sendiri, karena kumpulan dan keseluruhan adalah satu hal. Adapun keseluruhan dalam arti setiap unit, maka kumpulan tidak wajib dengannya."

Dia berkata: Jika yang mengharuskan kumpulan adalah seluruh unit-unit, termasuk bentuk kumpulan, maka harus bahwa kumpulan yang mungkin disebabkan oleh dirinya sendiri, karena kumpulan, keseluruhan, dan kumpulan adalah satu hal. Berbeda dengan jika yang dimaksud dengan keseluruhan adalah setiap unit, karena kumpulan tidak wajib dengan setiap unit, tetapi wajib dengan kumpulan unit-unit, seperti angka sepuluh tidak terwujud dengan setiap individu dari individu-individunya, demikian juga dengan kumpulan-kumpulan lainnya. Sesuatu yang tersusun hanya terwujud dengan kumpulan bagian-bagiannya yang salah satunya adalah bentuk kumpulan, jika bentuk kumpulan dianggap sebagai sesuatu yang ada. Dan jika tidak dianggap demikian, maka tidak perlu hal ini, tetapi dikatakan bahwa kumpulan adalah seluruh unit-unit, dan tidak ada yang selain unit-unit.

Mungkin Ibnu Sina menginginkan ini, dan karena itu mereka mengajukan pertanyaan-pertanyaan tersebut kepadanya, yaitu bahwa kumpulan berbeda dari unit-unit, dan bahwa mungkin kumpulan wajib dengan unit-unit yang

berurutan, dan hal-hal serupa yang telah dijelaskan sebelumnya.

Adapun bagian ketiga, yaitu bahwa kumpulan memiliki sebab yang merupakan sebagiannya, maka dia telah membatalkannya dengan mengatakan bahwa sebagian unit-unit tidak lebih utama dari sebagian lainnya, jika masing-masing dari unit-unit itu disebabkan, dan karena sebabnya lebih utama untuk itu.

Ini adalah dua cara untuk menetapkan hal tersebut. Pertama, bahwa setiap bagian dari bagian-bagian, jika mungkin, termasuk bentuk kumpulan, maka kewajiban kumpulan oleh bagian ini tidak lebih utama dari yang ini, karena bergantung pada setiap bagian dari bagian-bagian.

Kedua, bahwa setiap bagian dari bagian-bagian tersebut disebabkan oleh yang lain, sehingga sebabnya lebih utama untuk menjadi penyebab keseluruhan daripada bagian tersebut, baik dikatakan bahwa sebab kumpulan adalah satu yang tertentu, atau satu dari padanya yang tidak tertentu.

Adapun jika dikatakan setiap unit individu, maka itu lebih jauh karena hal itu mengharuskan berkumpulnya dua pengaruh yang independen atas satu pengaruh, dan itu tidak mungkin menurut akal yang jelas dan kesepakatan orang-orang berakal.

Jika dikatakan: Jika kumpulan adalah bagian-bagian dan kumpulan itu sendiri, maka ini tidak membutuhkan sesuatu yang terpisah.

Dikatakan: Ini adalah pernyataan bahwa itu wajib dengan sendirinya, dan telah dijelaskan pembatalannya. Karena setiap bagian mungkin dengan sendirinya, dan kumpulan mungkin dengan sendirinya, dan tidak ada yang berbeda dari itu sehingga dikatakan itu wajib dengan sendirinya. Oleh karena itu, tidak mungkin ada di sana sesuatu yang wajib dengan sendirinya.

Orang lain telah membatalkan bagian ini dengan dua cara: pertama yang disebutkan oleh Ar-Razi dan Al-Amidi: bahwa apa yang menjadi sebab keseluruhan juga menjadi sebab setiap bagian dari keseluruhan tersebut. Jika diperkirakan bagian dari keseluruhan menjadi sebab, maka diperlukan bagian sebagai sebab bagi dirinya sendiri, sehingga mengharuskan sesuatu yang mungkin menjadi penyebab dan akibat.

Dan juga, bagian itu adalah akibat, jika dia menjadi penentu bagi keseluruhan, maka dia menjadi penentu bagi penyebabnya, sehingga dia menjadi penyebab bagi penyebabnya.

Pasal

Ibnu Sina dan yang lainnya tidak menyebutkan dalam pembuktian wajibul wujud tentang pemutusan lingkaran

(daurr), sebagaimana mayoritas tidak menyebutkan pemutusan ketakterhinggaan (tasalsul) karena jelas kerusakannya.

Kami telah menyebutkan beberapa kali bahwa jika premis telah diketahui, seperti pengetahuan kita bahwa sesuatu yang baru (hadits) pasti memiliki pembuat, bahkan seperti pengetahuan kita bahwa pembuat ini memiliki pembuat, maka pengetahuan tentang hal itu cukup untuk tujuan yang dimaksud, dan bahwa apa yang terjadi pada hal-hal yang diketahui adalah jenis kesamaran sofistik yang tidak ada habisnya. Maka harus dibedakan antara premis yang samar bagi kebanyakan orang yang membutuhkan penjelasan, dengan apa yang diketahui oleh kebanyakan orang, dan kesamaran yang terjadi padanya termasuk jenis kesamaran sofistik.

Dan ketika ahli kalam banyak menerima pertanyaan dari jenis kesamaran sofistik, sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang kafir yang berdebat dengan kebatilan untuk menolak kebenaran, maka hal ini tidak memiliki batasan tertentu atau jumlah yang terhitung, tetapi tergantung pada apa yang terlintas di hati.

Oleh karena itu, semakin lama waktu berlalu, orang-orang yang datang belakangan mengajukan pertanyaan-pertanyaan sofistik yang tidak disebutkan oleh pendahulu mereka.

Dan orang-orang yang datang kemudian menambahkan premis dalam dalil untuk menolak pertanyaan itu, pertama-tama mereka menambahkan: bahwa sesuatu yang baru (hadits) tidak dapat dibedakan waktunya kecuali dengan pembeda, sedangkan waktu-waktu itu serupa, dan hal-hal yang serupa tidak mungkin sebagiannya dibedakan dari yang lain kecuali dengan pembeda yang terpisah.

Kemudian mereka menambahkan setelah ini: bahwa pembedaan itu mungkin, dan yang mungkin tidak dapat ditentukan keberadaannya atau ketiadaannya karena salah satu dari dua kemungkinannya tidak lebih unggul dari yang lain kecuali dengan penentu, dan mereka menambahkan bahwa penentu-penentu ini tidak mungkin tak berujung sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, kemudian mereka menambahkan setelah ini pemutusan lingkaran (daurr).

Demikian pula Ibnu Sina tidak menyebutkan dalam pembuktiannya bahwa yang mungkin tidak ada dengan sendirinya, maka harus ada karena yang lain. Maka Ar-Razi berkata: tidak mesti dari kebenaran perkataan kita "yang mungkin tidak ada dengan sendirinya" benarnya perkataan "ia ada karena yang lain", karena di antara kedua bagian itu ada perantara, yaitu bahwa keberadaannya tidak dari sesuatu sama sekali, tidak dari dirinya sendiri dan tidak juga dari yang lain. Jika demikian, pembuktian tidak akan

sempurna kecuali dengan menyebutkan bagian ini dan membatalkannya: baik dengan mengklaim kepastian kerusakannya atau dengan menyebutkan bukti atas kerusakannya.

Dia berkata: dia (Ibnu Sina) tidak melakukan salah satu pun dari itu, maka dikatakan kepadanya: Keadaan sesuatu yang tidak dari dirinya sendiri dan tidak dari yang lain, adalah sesuatu yang kerusakannya diketahui secara pasti. Dan hal-hal yang diketahui kerusakannya secara pasti tidak wajib bagi setiap orang yang menggunakan dalil untuk memperkirakan dan meniadakannya, karena ini tidak ada batasnya. Seseorang hanya menyebutkan dari itu apa yang telah dikatakan atau terlintas dalam pikiran. Adapun pikiran yang sehat yang mengetahui secara pasti kerusakan perkiraan semacam ini, dia tidak akan memunculkannya pada dirinya dan orang lain tidak akan memunculkannya padanya. Pemunculan ini hanya terjadi ketika ada keraguan dan kebingungan. Jika diperkirakan ada orang yang meragukan hal ini, maka orang seperti ini membutuhkan penjelasan. Dan kami telah mengatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan sofistik tidak memiliki batasan tertentu atau jumlah yang terhitung.

Ini seperti perkataan seseorang: "Sesuatu yang baru (hadits) yang ada setelah tidak ada, tidak menciptakan dirinya sendiri", dan semua ini termasuk pengetahuan dasar,

pasti, dan fitrah yang merupakan hal-hal paling jelas bagi orang-orang berakal.

Jika orang yang berdalil perlu menyebutkan dari bagian-bagian apa yang terlintas di pikiran setiap orang, meskipun kerusakannya diketahui secara pasti, maka dia akan berkata: Jika yang mungkin tidak ada dengan sendirinya, maka ia ada dengan pencipta atau tanpa pencipta, dan jika ada dengan pencipta, maka pencipta itu menciptakannya saat ia tidak ada, atau menciptakannya saat ia sudah ada.

Kemudian dia ingin membatalkan yang kedua bahwa pencipta tidak menciptakan saat ia tidak ada, sebagaimana yang dilakukan oleh sekelompok ahli kalam. Dan jika dia ingin membatalkan itu, dia berkata: Sesuatu yang tidak ada tidak bisa menjadi pencipta karena dalam ketiadaan tidak ada yang berbeda dari yang lain, sedangkan pencipta harus berbeda dari yang lainnya. Dan jika dikatakan: Dalam ketiadaan sesuatu dapat dibedakan dari yang lain menurut pendapat yang mengatakan: Yang tidak ada adalah sesuatu, maka jelas bahwa yang tidak ada bukanlah sesuatu, sehingga penetapan adanya Pencipta bergantung pada pembatalan pendapat mereka, sebagaimana yang dilakukan oleh sekelompok ahli kalam.

Dan diketahui bahwa pembatalan ini lebih rumit daripada pembatalan keadaan sesuatu yang keberadaannya bukan dari dirinya sendiri menjadi ada tidak dengan dirinya

sendiri dan tidak juga dengan yang lain, karena sudah jelas diketahui oleh semua orang bahwa apa yang tidak ada dengan sendirinya, maka keberadaannya pasti karena yang lain. Adapun perkiraan sesuatu yang ada yang tidak ada dengan sendirinya dan tidak juga dengan yang lain, ini adalah hal yang mustahil. Karena yang dimaksud dengan adanya sesuatu dengan sendirinya bukanlah bahwa dirinya menciptakannya, karena ini jelas kemustahilannya, tetapi maksudnya adalah bahwa ia tidak membutuhkan yang lain dalam keberadaannya, melainkan keberadaannya wajib dengan sendirinya, sehingga ia ada sejak azali dan abadi. Maka kebenaran perkataan ini dan kebatilan kebalikannya lebih jelas daripada dalil yang digunakan untuk membuktikannya, bahkan di sini mungkin diajukan pertanyaan-pertanyaan lain yang akan memperpanjang pembicaraan.

Ar-Razi juga berkata: Seharusnya Ibnu Sina membahas sebelum bab ini tentang penjelasan bahwa sebab dari yang mungkin tidak mendahuluinya secara waktu, karena jika hal itu dibolehkan, maka tidak akan mungkin mengaitkan setiap yang mungkin kepada yang lain sebelumnya tanpa yang pertama, dan itu menurutnya tidak mustahil, jadi bagaimana mungkin membatalkannya untuk menetapkan wajibul wujud.

Adapun jika ada dalil bahwa sebab harus ada bersama akibat, maka jika terjadi ketakterhinggaan (tasalsul), sebab-

sebab dan akibat-akibat itu semuanya akan hadir bersama-sama, dan itu menurutnya mustahil.

Bukti yang dia sebutkan dalam membatalkan rangkaian sebab-akibat yang tak berujung (tasalsul) juga khusus untuk bentuk ini, sehingga lebih baik mendahulukan pembicaraan dalam masalah ini. Namun, karena dalam rencananya dia akan menyebutkannya di tempat lain, yaitu pada bagian kelima dari buku ini, maka dia tidak terlalu mempermasalahkannya di sini.

Saya katakan: Perkataan seperti ini yang mewajibkan untuk memasukkan bagian ini dari yang memasukkannya dalam dalil ini seperti Al-Amidi dan lainnya, dan tidak ada kebutuhan untuk itu, tetapi apa yang disebutkan oleh Ibnu Sina sudah cukup.

Dalil yang disebutkannya untuk membatalkan rangkaian sebab-akibat dalam sebab-sebab mewajibkan pembatalan sebab-sebab yang berangkai, baik diperkirakan berkumpul atau tidak, sebagaimana telah dijelaskan dari ucapannya. Dia tidak memperbolehkan sebab-sebab yang berangkai, baik berurutan maupun tidak berurutan, dan hanya memperbolehkan peristiwa-peristiwa yang berangkai. Dan itu menurutnya adalah syarat-syarat untuk terjadinya peristiwa, bukan sebab-sebab atau alasan dalam arti sebab-sebab, dan menurutnya tidak boleh sama sekali menyandarkan setiap yang mungkin kepada yang mungkin sebelumnya, tetapi boleh keberadaannya dikondisikan

dengan keberadaan yang mungkin sebelumnya, dan antara sebab dan syarat ada perbedaan yang diketahui.

Dari sinilah kesalahan masuk pada Ar-Razi dalam keberatan ini, dan karena itu semua orang yang berbicara tentang pembatalan sebab-sebab yang berangkai tidak perlu menyebutkan bagian ini sama sekali. Mereka tidak mengatakan bahwa yang mungkin atau peristiwa yang ada sebelum yang mungkin atau peristiwa adalah juga sebab, dan bukan dasar keberadaannya, tetapi mereka mengatakan itu adalah syarat di dalamnya. Dan juga, menyandarkan setiap yang mungkin kepada yang lain sebelumnya, bisa berarti bahwa ia bersandar pada yang lain yang ada sebelumnya, sehingga keberadaan berlanjut sampai saat keberadaan yang mungkin yang dihasilkan, atau bisa berarti kepada yang lain yang ada sebelumnya dan tidak ada sebelumnya.

Jika yang dimaksud adalah yang pertama, diketahui bahwa penyandarannya kepada yang mungkin yang ada bersama dengan keberadaannya telah batal. Ini mencakup apa yang ada sebelum keberadaannya dan apa yang tidak ada kecuali ketika keberadaannya, sehingga tidak perlu untuk mengkhususkan apa yang ada sebelum keberadaannya untuk disebutkan, sebagaimana tidak perlu untuk mengkhususkan apa yang tetap setelah keberadaannya untuk disebutkan. Karena dalil mencakup semua yang ada ketika keberadaannya, baik itu juga ada

sebelumnya atau juga setelahnya atau tidak ada saat keberadaannya.

Adapun jika yang dimaksud adalah penyandarannya kepada yang lain yang ada sebelumnya dan juga tidak ada sebelumnya, dan ini adalah yang dimaksud oleh Ar-Razi, juga tidak perlu untuk ini karena beberapa alasan:

Pertama: bahwa jika penyandarannya kepada yang mungkin yang ada saat keberadaannya telah batal, maka batalnya penyandarannya kepada yang mungkin yang tidak ada saat keberadaannya lebih utama dan lebih pantas. Jika dalil menunjukkan batalnya rangkaian sebab-sebab yang mungkin dengan keberadaannya bersama-sama, maka batalnya rangkaian dengan urutannya lebih jelas dan lebih nyata.

Kedua: bahwa dalil yang menunjukkan batalnya rangkaian dalam sebab-sebab adalah dalil yang mutlak umum, baik diperkirakan bersamaan atau berurutan. Karena semua yang disebutkan dari dalil-dalil yang menunjukkan bahwa kumpulan yang mungkin membutuhkan sesuatu di luar mereka mencakup semua jenis yang diperkirakan, baik diperkirakan bahwa mereka berangkai secara bersamaan atau secara berurutan, dan baik diperkirakan dengan urutan tidak adanya yang pertama ketika adanya yang kedua atau tetap setelah keberadaannya kecuali bersama keberadaannya, tidak sebelumnya dan tidak setelahnya.

Demikian juga jika diperkirakan dengan bersamaan, sebagiannya tidak sebelum sebagian lainnya dan tidak setelahnya, atau sebagiannya ada sebelum sebagian lainnya atau setelahnya. Apapun perkiraan yang terlintas dalam pikiran tentang rangkaian yang mempengaruhi, dalil-dalil yang disebutkan membatalkan semua itu dan menjelaskan ketidakmungkinannya. Sehingga jelas bahwa apa yang disebutkan oleh Ibnu Sina cukup dalam hal itu, tidak perlu tambahan yang ditambahkan oleh Ar-Razi dan Al-Amidi.

Ketiga: bahwa jika yang mungkin membutuhkan sesuatu di luarnya yang bukan mungkin, tetapi wajib adanya dengan sendirinya, maka itu tidak mungkin tidak ada dan wajib ada, maka penetapan wajib adanya itu sendiri sudah cukup bahwa keberadaan berlanjut saat keberadaan yang mungkin, tidak membutuhkan wajib itu.

Keempat: bahwa yang mereka sebutkan dari yang mungkin membutuhkan yang wajib, dan kebutuhannya kepadanya tidak terbatas pada sebagian waktu bahwa yang wajib.

Dan Ar-Razi juga berkata ketika menjelaskan metode Ibnu Sina dalam menetapkan wajib adanya dan membatalkan rangkaian, masih ada perkataan lain di sini yaitu pembatalan lingkaran (daur), yaitu bahwa ini unggul karena itu, dan itu unggul karena ini.

Dia berkata: Ketahuilah bahwa lingkaran (daur) adalah batil dan yang diandalkan dalam membatalkannya adalah dikatakan bahwa sebab mendahului akibat, dan jika masing-masing dari keduanya adalah sebab bagi yang lain, maka masing-masing mendahului yang lain sehingga masing-masing mendahului yang mendahului dirinya sendiri sehingga mengharuskan masing-masing mendahului dirinya sendiri dan itu mustahil.

Dan diajukan keberatan terhadap ini yang intinya bahwa jika pendahuluan bukanlah salah satu dari keduanya sebab bagi yang lain, maka kita tidak menerima yang pertama, dan jika itu adalah salah satu dari keduanya sebab bagi yang lain, maka yang diharuskan adalah yang mengharuskan, sehingga artinya jika salah satu dari keduanya adalah sebab bagi yang lain, maka itu adalah sebab bagi yang lain.

Kemudian dia berkata: Dan yang adil adalah bahwa lingkaran (daur) diketahui kebatilannya dengan sendirinya, dan mungkin Syekh meninggalkannya karena itu.

Saya berkata: Ini adalah yang benar, karena kebatilan lingkaran (daurr) diketahui secara pasti, dan karena inilah kebanyakan orang berakal tidak terlintas dalam pikiran mereka sehingga mereka perlu menghilangkannya dari hati mereka, sebagaimana tidak terlintas dalam pikiran mereka bahwa pelaku bagi yang ada adalah sesuatu yang tidak ada, dan tidak terlintas dalam pikiran mereka bahwa sesuatu itu

terjadi atau ada bukan karena dirinya sendiri dan bukan karena yang lain. Bahkan tidak terlintas dalam pikiran mereka bahwa mungkin ada akibat-akibat yang berurutan tanpa pelaku, yaitu berantai sebab akibat di mana akibat adalah akibat dari akibat lain, dan akibat itu adalah akibat dari akibat lain dan seterusnya tanpa batas. Kebanyakan pikiran yang sehat tidak terlintas di dalamnya kemungkinan ini sehingga perlu menafikannya, dan demikian pula tidak terlintas dalam pikiran mereka bahwa mungkin ada dua hal yang masing-masing menciptakan yang lain, bahkan mereka tahu bahwa sesuatu tidak dapat menciptakan dirinya sendiri, maka bagaimana mungkin pencipta menciptakan dirinya sendiri?

Dan perkataan orang yang mengatakan: jika masing-masing dari keduanya adalah pelaku bagi yang lain atau berpengaruh pada yang lain atau sebab bagi yang lain, maka masing-masing akan mendahului yang lain, adalah perkataan yang benar.

Adapun perkataan penyanggah: Jika yang dimaksud dengan mendahului adalah mendahuluinya sebab atas akibat, maka yang mengharuskan adalah yang diharuskan, dan jika dimaksudkan selain itu, maka itu dilarang.

Untuk ini ada dua jawaban - pertama, bahwa yang dimaksud adalah pendahuluan yang dipahami dalam fitrah manusia, yaitu pendahuluan pelaku atas apa yang dilakukannya, yaitu keberadaannya sebelum itu dalam

waktu atau perkiraan waktu, dan ini pendapat mayoritas orang berakal.

Bahkan mereka mengatakan, ini diketahui secara pasti yaitu bahwa pelaku adalah lebih dulu dan mendahului apa yang dilakukannya, dan tidak mungkin keduanya sama dalam waktu keberadaan.

Ini merupakan salah satu bukti bahwa segala sesuatu selain Allah adalah baru (hadits), tidak ada dalam wujud sesuatu yang menyertai Sang Pencipta dan ada bersamanya dalam waktu, dan tidak diketahui dalam wujud sesuatu yang dilakukan yang menyertai pelakunya dalam waktu sama sekali. Yang diketahui demikian adalah dalam syarat dan yang disyaratkan, karena syarat terkadang menyertai yang disyaratkan sehingga tidak ada sebelumnya, dan terkadang ada sebelumnya, tetapi harus ada bersamanya, seperti ketika kehidupan menjadi syarat untuk ilmu dan kehendak, mungkin keduanya bersamaan dalam sifat-sifat Allah Ta'ala, karena kehidupan dan ilmu-Nya ada bersama, tidak ada salah satunya mendahului yang lain, dan ilmu disyaratkan oleh kehidupan. Demikian juga dzat dengan sifat-sifat yang melekat: salah satunya tidak ada sebelum yang lain, tetapi keduanya saling melekat, dan salah satunya tidak ada kecuali bersama yang lain.

Terkadang syarat mendahului yang disyaratkan seperti sifat-sifat ('aradh) yang tidak ada kecuali pada tempat, dan terkadang tempat itu ada sebelum adanya sifat-sifat, dan

seperti pada perbuatan-perbuatan Allah yang baru, karena perbuatan itu disyaratkan oleh adanya dzat-Nya dan dzat-Nya mendahului perbuatan-perbuatan itu.

Apa yang disebutkan oleh ahli filsafat dan kalam dalam masalah baharunya alam dan lainnya bahwa pendahuluan terbagi menjadi pendahuluan karena dzat dan sebab, dan terkadang yang pertama disebut pendahuluan karena sebab dan yang kedua pendahuluan karena dzat seperti pendahuluan sebab atas akibat, dan pendahuluan karena tabiat, seperti pendahuluan angka satu atas angka dua.

Mereka membedakan keduanya bahwa pada yang pertama, yang mendahului adalah pelaku bagi yang kemudian, dan pada yang kedua, itu adalah syarat baginya. Mereka memberikan contoh yang pertama dengan mendahuluinya gerakan tangan atas gerakan cincin dan lengan baju, karena Anda berkata: tanganku bergerak maka bergeraklah cincin di dalamnya, maka waktu keduanya adalah satu dengan pengetahuan bahwa yang pertama mendahului yang kedua dan terbagi menjadi pendahuluan dalam waktu dan dalam urutan yang terasa atau yang dipahami.

Sekelompok dari mereka termasuk Asy-Syahrastani dan Ar-Razi dan pengikut mereka menambahkan pendahuluan lain yaitu pendahuluan mutlak dalam wujud, dan mereka menjadikan pendahuluan sebagian bagian waktu atas sebagian lainnya termasuk di dalamnya. Maka

dijawab oleh mereka yang setuju dengan mayoritas orang berakal bahwa pendahuluan yang dipahami hanyalah pendahuluan dalam waktu, atau perkiraan waktu menurut perselisihan yang dikenal dalam masalah ini.

Adapun pendahuluan dalam tempat dan urutan, itu mengikuti pendahuluan ini, ketika yang mendahului dalam tempat bergerak sebelum gerakan yang kemudian seperti gerakan imam sebelum makmum, dan pemimpin sebelum yang dipimpin.

Adapun pendahuluan karena sebab, jika yang dimaksud adalah ini, jika tidak maka tidak ada hakikatnya, karena tidak terpahami sebab sempurna yang dengan seluruh bagiannya menyertai akibatnya sama sekali.

Dan perkataan seseorang: tanganku bergerak maka bergeraklah cincin, bukanlah termasuk mendahuluinya pelaku atas yang dilakukan, karena gerakan tangan bukanlah pelaku bagi gerakan cincin, tetapi itu adalah syarat baginya, maka gerakan cincin yang mengikuti gerakan tangan tidak ada kecuali dengan syarat adanya gerakan tangan yang diikuti, sebagaimana gerakan jari-jari tidak ada kecuali dengan gerakan telapak tangan.

Jika dikatakan: Kedua gerakan itu bersama dalam waktu, maka pelaku untuk yang ini adalah pelaku untuk yang lain, dan dia mendahului keduanya. Dan jika dikatakan: salah satunya setelah yang lain dalam waktu seperti bagian-

bagian waktu yang berurutan, maka batallah perkataan orang yang mengatakan: keduanya bersama dalam waktu.

Seringkali orang-orang bingung antara keberadaan bersama sesuatu dengan keberadaan setelahnya, bahkan mereka menggunakan kata 'bersama' untuk yang mengikutinya dan mereka berkata: keduanya datang bersama, meskipun kedatangan salah satunya mengikuti yang lain jika tidak ada pemisah di antara keduanya, bahkan mereka menggunakan itu dengan dekatnya yang lain. Maka hal-hal yang baru jika waktunya satu atau salah satunya terjadi setelah yang lain tanpa jeda, seperti bagian-bagian gerakan dan waktu, kebanyakan orang tidak membedakan antara ini dan itu dengan indra.

Dan dalam hal ini, perkataan orang: tanganku bergerak maka bergeraklah lengan bajuku.

Dikatakan kepadanya: Mengapa tidak boleh bahwa ini bersama ini seperti bagian-bagian gerakan dan waktu sebagiannya bersama sebagian?

Dan gerakan terjadi sedikit demi sedikit dari pelaku dan penerima, maka barangsiapa menggerakkan rantai atau tali yang ujungnya tergantung, maka ketika dia menggerakkan salah satu ujungnya, bergeraklah sedikit demi sedikit, hingga gerakan itu sampai ke ujung lainnya, dan gerakan itu berurutan seperti urutnya waktu gerakan itu, yang satu lebih dahulu dari yang lain, seperti tubuh ketika bergerak

berpindah, maka bagian-bagian tubuh bergerak dalam waktu bersamaan, sebagian tidak mendahului sebagian lainnya kecuali yang telah terdahulu dari gerakan seperti mendahuluinya salah satu kaki atas kaki lainnya, berbeda dengan tulang-tulang punggung yang bersambung sehingga gerakannya bersambung. Jika tangannya bergerak maka bergeraklah semua bagiannya dan apa yang ada di dalamnya seperti cincin, dan apa yang terhubung dengannya seperti lengan baju, maka hukumnya adalah hukum tubuh yang bersambung jika bergerak. Dan gerakan yang terpisah dari yang lain seperti gerakan kaki sebelum kaki lainnya terlihat padanya pendahuluan dalam waktu karena adanya yang terpisah. Adapun dengan ketersambungan, maka yang bersambung mungkin membingungkan dengan yang menyertai, dan dalam hal ini, gerakan apapun yang berasal dari yang bersambung maka itu tersambung dengan apa yang sebelumnya, seperti tersambungnya bagian-bagian waktu gerakan, maka tidak ada kebersamaan dalam waktu.

Dan jika dikatakan dalam gerakan lengan baju: bahwa waktunya adalah gerakan tangan, sebagaimana dikatakan seperti itu pada semua yang bergerak bersama dalam waktu, maka di sini kita tidak menerima bahwa salah satu dari gerakan adalah pelaku bagi gerakan lainnya, tetapi paling-paling itu adalah syarat baginya, dan syarat boleh menyertai yang disyaratkan, berbeda dengan pelaku karena pelaku harus mendahului perbuatan yang dilakukan yang spesifik,

meskipun diperkirakan jenis perbuatan itu melekat padanya, seperti jika diperkirakan sesuatu yang qadim (dahulu) azali bergerak selalu bergerak, maka dia akan mendahului setiap bagian dari bagian-bagian gerakan, keberadaan dzatnya tidak menyertai satupun dari bagian-bagian gerakan meskipun jenis gerakan itu melekat padanya. Maka barangsiapa membolehkan adanya tubuh qadim yang selalu bergerak, dia tidak mengatakan: bahwa sesuatu yang spesifik dari gerakan itu qadim azali, tetapi dia berkata: jenis gerakan itu azali meskipun masing-masing gerakan itu baru (hadits) terjadi setelah tidak ada dan didahului oleh ketiadaan.

Para filsuf yang mengatakan qadimnya sebagian dari alam tidak memiliki dalil untuk itu sama sekali, bahkan paling jauh yang mereka miliki adalah menetapkan qadimnya jenis perbuatan, dan qadimnya jenis perbuatan tidak mengharuskan qadimnya perbuatan tertentu atau yang dilakukan tertentu, bahkan itu mustahil.

Bantahan terhadap perkataan mereka

Perkataan orang yang mengatakan: "Sebab mendahului akibat meskipun bersamaan dalam waktu," dan menjadikan Allah dengan alam pada posisi ini.

Aspek Pertama: Dikatakan kepadanya: Jika yang kamu maksud dengan sebab adalah sesuatu yang menjadi syarat bagi keberadaan akibat, bukan pencipta baginya, maka hakikat perkataanmu adalah: Bahwa Wajibul Wujud (Allah)

bukanlah pencipta bagi hal-hal yang mungkin dan bukan Tuhannya, tetapi keberadaan-Nya adalah syarat bagi keberadaannya. Ini adalah hakikat perkataan mereka, sehingga Tuhan menurut prinsip mereka dan alam adalah saling berkaitan, masing-masing adalah syarat bagi yang lain, dan Tuhan membutuhkan alam, sebagaimana alam membutuhkan Tuhan. Mereka berlebihan dalam menetapkan kekayaan-Nya dari selain-Nya, padahal menurut prinsip mereka, kebutuhan-Nya kepada selain-Nya sama seperti kebutuhan sebagian makhluk.

Dan tujuan yang paling tinggi dari mereka seperti Aristoteles adalah menjadikan benda langit sebagai wajibul wujud yang tidak menerima ketiadaan, meskipun ia bergantung pada prinsip pertama untuk menyerupainya, dan menjadikan prinsip pertama tidak membutuhkan selainnya. Namun termasuk kontradiksi jika dia mengatakan: Bahwa wajibul wujud membutuhkan selainnya. Dan juga, sesuatu yang kekal yang mereka tetapkan tidak memiliki hakikat, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain.

Dan jika yang dimaksud dengan sebab adalah yang menciptakan akibat, maka ini tidak masuk akal jika waktu akibat tidak mendahului akibat dengan pendahuluan yang hakiki, yaitu pendahuluan yang masuk akal. Dan ketika mereka menyamakan keberadaan benda langit dengan Tuhan seperti suara dengan gerakan dan cahaya dengan matahari, maka ini dan sejenisnya adalah perumpamaan

yang batil yang tidak berguna untuk membuktikan kemungkinan kebenaran perkataan mereka, apalagi menetapkan kebenarannya. Karena hal-hal ini dan sejenisnya, bisa dikatakan tentangnya: Bahwa yang kedua ada terhubung dengan yang pertama, seperti bagian-bagian waktu dan gerakan, bukan bahwa ia bersamanya dalam waktu. Atau bisa dikatakan yang kedua dikondisikan oleh yang pertama, bukan bahwa yang pertama adalah pencipta bagi yang kedua, pelaku baginya. Mereka tidak mungkin menyebutkan keberadaan pelaku bagi selainnya sementara waktu keduanya bersama sama sekali.

Kami menyebutkan pembagian ini agar jawaban tidak didasarkan pada hal-hal yang rumit yang hanya bisa dipahami oleh sebagian orang. Karena jawaban semakin jelas, dan kesepakatan orang-orang berakal terhadapnya semakin banyak, lebih utama untuk disebutkan daripada yang lain, karena tujuannya adalah menjelaskan kebenaran dan membatalkan kebatilan. Kalau tidak, maka mungkin untuk memperluas pembahasan dalam hal ini dan dikatakan bahwa sebab harus mendahului akibatnya dalam waktu, dan bahwa huruf fa' yang digunakan dalam hal ini adalah fa' yang menunjukkan urutan langsung.

Perkataan orang: "Tanganku bergerak, maka lengan bajuku bergerak" menunjukkan bahwa yang kedua menyusul yang pertama. Dan dikatakan bahwa fa' yang menunjukkan sebab mencakup urutan langsung tanpa

sebaliknya. Setiap akibat pasti setelah sebabnya, namun tidak setiap yang datang setelah sesuatu adalah akibat darinya, tetapi keduanya bisa menjadi akibat dari sebab lain meskipun itu adalah syarat di dalamnya.

Kemudian pembahasan tentang ini mengarah pada perbedaan antara sebab, bagiannya, dan syarat. Dan ini bukan tempat untuk membahasnya secara mendetail, karena tujuannya bisa tercapai tanpa itu. Yang dimaksud di sini adalah bahwa pendahuluan sebab yang bertindak terhadap akibat yang dihasilkan adalah hal yang masuk akal bagi mayoritas orang berakal dari yang pertama hingga yang terakhir. Sedangkan yang memperbolehkan akibat yang dihasilkan bersamaan dengan pelakunya hanyalah sekelompok kecil dari manusia, seperti Ibnu Sina, Ar-Razi, dan yang sejenisnya.

Ar-Razi mengklaim dalam bukunya "Al-Muhassal" dan lainnya bahwa para teolog dan filsuf memperbolehkan keberadaan sesuatu yang mungkin yang kekal dari sesuatu yang wajib dengan sendirinya, yaitu sebab yang kekal. Namun para teolog mengatakan bahwa Dia adalah pelaku dengan pilihan, oleh karena itu mereka melarang kekekalan sesuatu dari yang mungkin. Sedangkan para filsuf mengatakan bahwa Dia bukan pelaku dengan pilihan, oleh karena itu mereka mengatakan tentang kekekalan akibat-Nya. Apa yang dikatakannya ini adalah kesalahan terhadap

kedua kelompok sebagaimana telah kami jelaskan di tempat lain.

Para teolog yang mengatakan tentang ketidakmungkinan adanya sesuatu yang kekal yang dibuat, mengatakan bahwa itu tidak mungkin dengan cara apapun pelakunya ditentukan. Dan mereka mengatakan: Tuhan sebagai pelaku tanpa pilihan juga tidak mungkin, dan ketidakmungkinan salah satunya tidak dikondisikan dengan pengetahuan tentang ketidakmungkinan yang lain.

Para filsuf yang mengatakan tentang kekekalan benda langit memiliki dua pendapat tentang sebab pertama: Apakah ia bertindak dengan pilihan atau mewajibkan tanpa pilihan? Kedua pendapat telah disebutkan tentang mereka oleh Abu Al-Barakat penulis "Al-Mu'tabar" dan lainnya, dan dia memilih bahwa Ia bertindak dengan pilihan meskipun dia mengatakan tentang kekekalan perbuatan. Masalah kekekalan tidak terkait dengan masalah pelaku dengan pilihan, tidak pada kelompok ini dan tidak pada kelompok itu, sebagaimana yang diklaim oleh Ar-Razi terhadap kedua kelompok. Demikian juga perkataan tentang kemungkinan akibat yang diperbuat bersamaan dengan pelakunya adalah perkataan sebagian orang yang mengatakan tentang kekekalan alam, bukan perkataan mereka semua, dan bukan perkataan seorangpun dari pengikut para rasul, dan bukan dari yang mengatakan bahwa Tuhan adalah pencipta bagi apa yang diciptakan-Nya yang baru.

Dalam hal ini, perkataan tentang pendahuluan pelaku atas apa yang diperbuatnya dengan pendahuluan yang diperbuat dalam waktu, atau yang diperkirakan sebagai perkiraan waktu, adalah perkataan mayoritas orang berakal. Ini adalah salah satu dari dua jawaban.

Aspek Kedua: Dikatakan: Anggaplah mereka bermaksud dengan pendahuluan adalah pendahuluan sebab atas akibat, tanpa pendahuluan dalam waktu atau perkiraan waktu, dan yang diharuskan adalah yang mengharuskan. Namun satu hal jika diekspresikan dengan dua ungkapan, masing-masing menunjukkan sifat yang berbeda dari sifat lainnya, maka beragamnya makna adalah bermanfaat, meskipun zatnya satu. Oleh karena itu, zat bisa diketahui dengan satu sifat dan tidak diketahui dengan sifat lain. Jika zat pendahuluan adalah zat sebab, maka yang dipahami dari sebab itu sendiri bukanlah yang dipahami dari pendahuluan itu sendiri, meskipun keduanya saling berkaitan. Melainkan makna sebab adalah bahwa ia menuntut dan mewajibkannya, dan makna pendahuluan adalah bahwa ia sebelumnya.

Dan terkadang seseorang memahami dahulu dan sebelum tanpa mengetahui bahwa itu adalah sebab terlebih dahulu.

Jika dikatakan: Jika ia adalah sebab sebelumnya, maka ini benar.

Kemudian akal menetapkan bahwa sesuatu tidak bisa sebelum dirinya sendiri, apalagi sebelum apa yang sebelum dirinya sendiri, dengan cara apapun makna dahulu dan sebelum ditafsirkan.

Dan pada saat itu, orang yang tidak memahami larangan dari kata 'illah' (sebab) akan menarik kesimpulan dari hal ini ke hal itu.

Adapun orang yang memahami larangan dari kata 'illah', sebagaimana dipahami oleh mayoritas fitrah yang sehat, maka dia tidak memerlukan hal ini.

Namun, makna sesuatu menjadi petunjuk bagi sesuatu yang lain adalah bahwa keberadaannya mengharuskan keberadaan yang lain tersebut.

Dan dua hal yang saling berkaitan, masing-masing layak menjadi petunjuk bagi yang lainnya. Kemudian, kebiasaan manusia adalah menarik kesimpulan dari yang jelas kepada yang tersembunyi. Tetapi kejelasan dan ketersembunyian adalah hal yang relatif. Bisa jadi sesuatu yang jelas bagi seseorang tidak jelas bagi orang lain, dan bisa jadi sesuatu yang jelas bagi seseorang pada suatu waktu menjadi tersembunyi baginya pada waktu lain.

Karena itulah mungkin untuk menyimpulkan dari ini ke itu, dan dari itu ke ini, ketika diperkirakan bahwa ini lebih jelas dari itu pada satu waktu, dan itu lebih jelas dari ini pada waktu lain, baik antara dua orang atau antara dua kondisi.

Makna-makna ini, bagi siapa yang memahaminya, akan menghilangkan banyak keraguan tentang apa yang disampaikan orang mengenai batasan-batasan dan dalil-dalil yang terkadang dikatakan tidak ada faedah di dalamnya dan tidak ada kebutuhan terhadapnya. Itu benar, dan kadang dikatakan: bahkan bermanfaat dengannya, dan ini juga benar.

Namun orang yang membatasi ilmu dengan cara tertentu, seperti satu contoh tertentu dan dalil tertentu, telah melakukan banyak kesalahan. Sebagaimana orang yang mengatakan bahwa batasan orang lain dan dalilnya tidak bermanfaat sama sekali, juga banyak melakukan kesalahan. Ini seperti orang-orang yang mewajibkan penalaran dan berkata: pengetahuan tidak bisa didapatkan kecuali dengan itu secara mutlak, mereka telah keliru. Dan orang-orang yang berkata: tidak ada kebutuhan terhadapnya sama sekali, bahkan pengetahuan selalu bersifat daruri (langsung) bagi setiap orang dalam segala keadaan, mereka juga keliru.

Sebenarnya pengetahuan, meskipun bersifat daruri bagi pemilik fitrah yang sehat, namun banyak orang yang membutuhkan penalaran untuk mencapainya. Dan manusia terkadang tidak membutuhkannya dalam suatu keadaan dan membutuhkannya dalam keadaan lain. Begitu juga dengan batasan-batasan, terkadang dibutuhkan dan terkadang tidak, seperti batasan-batasan lafaz dan terjemahan, terkadang

dibutuhkan dan terkadang tidak. Dan ini memiliki contoh-contoh serupa.

Begitu juga dengan pengetahuan yang bersifat daruri dan nazari (teoretis), serta keyakinan yang bersifat pasti dan dugaan, ini adalah hal-hal yang relatif. Bisa jadi sesuatu itu pasti bagi seseorang dalam suatu keadaan, namun tidak diketahui bagi orang lain dalam keadaan lain, apalagi untuk menjadi dugaan. Dan bisa jadi sesuatu itu bersifat daruri bagi seseorang dalam suatu keadaan, namun nazari bagi orang lain dalam keadaan lain.

Adapun apa yang dikabarkan oleh Rasul, maka itu adalah kebenaran pada dirinya yang tidak berbeda dengan perbedaan keyakinan manusia dan keadaan mereka. Itu adalah kebenaran yang tidak menerima kebalikannya. Oleh karena itu, semua yang bertentangan dengannya adalah batil secara mutlak.

Dari sini, jelaslah bagimu bahwa orang-orang yang membangun perkara mereka atas dasar premis yang bersifat daruri atau nazari atau pasti atau dugaan, mereka membangunnya di atas hal-hal yang menerima perubahan dan ketidakpastian. Karena hati berada di tangan Allah, Dia membolak-balikkannya sekehendak-Nya. Adapun apa yang dibawa oleh Rasul, maka itu adalah kebenaran yang tidak menerima kebalikannya dalam keadaan apapun. Beliau shallallahu 'alaihi wa sallam memberitakan kebenaran sebagaimana yang dikatakan oleh penghuni surga ketika

mereka memasukinya: "Segala puji bagi Allah yang telah memberi kami petunjuk kepada ini, dan kami tidak akan mendapat petunjuk sekiranya Allah tidak memberi kami petunjuk. Sesungguhnya rasul-rasul Tuhan kami telah datang membawa kebenaran." (Al-A'raf: 43).

Allah Ta'ala berfirman: "Sesungguhnya Kami telah mengutusmu dengan kebenaran sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan." (Al-Baqarah: 119). "Dan untuk menjadi penyeru kepada agama Allah dengan izin-Nya dan sebagai cahaya yang menerangi." (Al-Ahzab: 46).

Dan Allah Ta'ala berfirman: "Ataukah mereka tidak mengenal Rasul mereka, karena itu mereka mengingkarinya? Atau mereka mengatakan: 'Dia orang gila.' Sebenarnya dia telah datang kepada mereka dengan membawa kebenaran, tetapi kebanyakan mereka membenci kebenaran itu. Dan seandainya kebenaran itu mengikuti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi serta semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu." (Al-Mu'minun: 69-71).

Dan Allah Ta'ala berfirman: "Orang-orang yang kafir dan menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah, Allah menyesatkan perbuatan-perbuatan mereka. Dan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan beriman kepada apa yang diturunkan kepada Muhammad dan itulah yang hak dari Tuhan mereka, Allah

menghapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan memperbaiki keadaan mereka. Yang demikian adalah karena sesungguhnya orang-orang kafir mengikuti yang batil dan sesungguhnya orang-orang mukmin mengikuti yang hak dari Tuhan mereka. Demikianlah Allah membuat untuk manusia perbandingan-perbandingan bagi mereka." (Muhammad: 1-3). Dan contoh seperti ini banyak.

Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam memberitakan kebenaran dan menegakkan dalil-dalil rasional yang demonstratif yang menghantarkan kepada pengetahuan tentangnya, seperti analogi-analogi rasional yang merupakan perumpamaan-perumpamaan yang diberikan.

Allah Ta'ala berfirman: "Dan sesungguhnya Kami telah mengulang-ulang bagi manusia dalam Al-Qur'an ini bermacam-macam perumpamaan, tetapi kebanyakan manusia tidak menyukai kecuali mengingkari(nya)." (Al-Isra': 89). Dan Allah Ta'ala berfirman: "Dan sesungguhnya Kami telah mengulang-ulangi bagi manusia dalam Al-Qur'an ini bermacam-macam perumpamaan. Dan manusia adalah makhluk yang paling banyak membantah." (Al-Kahf: 54) sampai firman-Nya: "Dan orang-orang kafir membantah dengan yang batil untuk melenyapkan kebenaran dengan bantahan itu. Dan mereka menjadikan ayat-ayat-Ku dan apa yang diperingatkan terhadap mereka sebagai olok-olok. Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang telah diperingatkan dengan ayat-ayat dari Tuhannya lalu dia

berpaling daripadanya dan melupakan apa yang telah dikerjakan oleh kedua tangannya? Sesungguhnya Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka, sehingga mereka tidak memahaminya, dan (Kami letakkan pula) sumbatan di telinga mereka. Dan kalaupun kamu menyeru mereka kepada petunjuk, niscaya mereka tidak akan mendapat petunjuk selama-lamanya." (Al-Kahf: 56-57). Dan Allah Ta'ala berfirman: "Dan sesungguhnya telah Kami buatkan bagi manusia dalam Al-Qur'an ini setiap macam perumpamaan supaya mereka mendapat pelajaran." (Az-Zumar: 27).

Dan Dia Subhanahu menjawab tentang sanggahan-sanggahan sebagaimana Allah Ta'ala berfirman: "Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya." (Al-Furqan: 33). Dan ini diuraikan di tempat lain.

Maksud di sini adalah bahwa cara syariat mencakup pemberitaan tentang kebenaran dan pengenalan terhadap jalan-jalan yang menghantarkan kepadanya yang bermanfaat bagi makhluk. Adapun pembahasan tentang semua keraguan sofistik yang terlintas dalam pikiran setiap orang, maka ini tidak mungkin dijelaskan secara terperinci dalam sebuah wacana.

Ilmu-ilmu fitrah yang bersifat daruri diperoleh dengan fitrah yang sehat dan selamat. Namun fitrah bisa mengalami

hal yang merusaknya dan membuatnya sakit sehingga melihat kebenaran sebagai kebatilan, seperti tubuh yang rusak atau sakit yang merasakan manis sebagai pahit dan melihat satu sebagai dua. Maka ini diobati dengan menghilangkan penyakitnya.

Al-Qur'an mengandung penyembuhan bagi penyakit-penyakit dalam dada.

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam mengetahui bahwa was-was tentang rangkaian tak berujung dalam hal penyebab terjadi dalam jiwa, dan ini diketahui secara pasti kesalahannya. Maka beliau memerintahkan ketika hal itu datang untuk berlindung kepada Allah darinya dan menghentikannya, sebagaimana dalam dua kitab Sahih (Bukhari dan Muslim) dengan lafaz dari Muslim dari Abu Hurairah yang berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Manusia akan terus bertanya-tanya hingga dikatakan:..."

"Ini adalah Allah yang menciptakan, lalu siapa yang menciptakan Allah?" Barangsiapa yang menemukan sesuatu dari itu, hendaklah ia berkata: "Aku beriman kepada Allah."

Dalam lafaz lain: "Setan datang kepada salah seorang dari kalian dan berkata: Siapa yang menciptakan langit? Siapa yang menciptakan bumi? Maka ia menjawab: Allah." Dan ditambahkan: "Hendaklah ia berkata: Aku beriman kepada Allah dan Rasul-Nya."

Dalam lafaz lain, ia berkata: "Siapa yang menciptakan ini? Siapa yang menciptakan itu? Hingga ia berkata: Siapa yang menciptakan Tuhanmu? Jika ia telah sampai pada hal itu, hendaklah ia berlindung kepada Allah dan berhenti." Ini adalah lafaz Bukhari atau semisalnya.

Dalam riwayat Muslim dari Anas dari Nabi ﷺ, beliau bersabda: "Allah Azza wa Jalla berfirman: Sesungguhnya umatmu akan terus berkata: Apa ini? Apa itu? Hingga mereka berkata: Ini Allah yang menciptakan makhluk, lalu siapa yang menciptakan Allah? Maha Suci Allah."

Dalam riwayat Bukhari dari Anas, ia berkata: "Rasulullah ﷺ bersabda: Manusia tidak akan berhenti saling bertanya: Ini Allah pencipta segala sesuatu, lalu siapa yang menciptakan Allah?"

Sebagian orang yang mengikuti metode mereka seperti ar-Razi dan yang semisalnya pernah ditanya: "Mengapa Nabi ﷺ tidak memerintahkan untuk menggunakan bukti yang jelas tentang kerusakan rangkaian sebab-akibat tak berujung (tasalsul) dan lingkaran sebab-akibat (daur) ketika terjadi was-was seperti ini, tetapi malah memerintahkan untuk berlindung (kepada Allah)?" Ia menjawab bahwa perumpamaan seperti ini adalah seperti seseorang yang dihadapkan pada anjing yang menggonggong padanya untuk menyakitinya dan memotong jalannya. Terkadang ia memukulnya dengan tongkat dan terkadang ia meminta pemilik anjing untuk menghardiknya. Ia berkata: "Bukti

adalah cara pertama dan di dalamnya ada kesulitan, sedangkan berlindung kepada Allah adalah cara kedua dan itu lebih mudah."

Sebagian orang menentang jawaban ini dengan mengatakan bahwa ini menunjukkan bahwa metode bukti lebih kuat dan lebih sempurna, padahal tidak demikian. Bahkan, metode berlindung lebih sempurna dan lebih kuat, karena penolakan Allah terhadap was-was dari hati lebih sempurna daripada penolakan manusia terhadap itu dari dirinya sendiri.

Maka dikatakan: Pertanyaan itu batil, dan setiap dari kedua jawaban tersebut dibangun di atas kebatilan sehingga ia batil. Hal itu karena perkataan ini dibangun di atas asumsi bahwa pertanyaan-pertanyaan yang datang ke dalam jiwa ini ditolak dengan dua cara: salah satunya dengan bukti dan yang lain dengan berlindung, dan bahwa Nabi ﷺ memerintahkan untuk berlindung, dan bahwa yang menjelaskan kerusakan lingkaran sebab-akibat dan rangkaian sebab-akibat tak berujung memutuskannya dengan cara bukti, dan bahwa metode bukti memutus pertanyaan-pertanyaan yang datang ke dalam jiwa tanpa apa yang disebutkan oleh Nabi ﷺ, dan bahwa Nabi ﷺ tidak memerintahkan metode bukti.

Metode Kenabian Bersifat Imaniah dan Burhani (Bukti)

Ini adalah kesalahan dari beberapa segi. Bahkan, Nabi ﷺ memerintahkan metode bukti ketika diperintahkan dengan itu, dan menunjukkan kumpulan bukti-bukti yang menjadi rujukan akhir pandangan para pemikir, dan menunjukkan dari bukti-bukti apa yang di atas penggalian para pemikir. Yang diperintahkan beliau dalam menolak was-was ini tidak hanya berlindung saja, tetapi beliau memerintahkan untuk beriman, memerintahkan untuk berlindung, dan memerintahkan untuk berhenti. Tidak ada jalan untuk mencapai tujuan keselamatan dan kebahagiaan kecuali dengan apa yang diperintahkannya, tidak ada jalan selain itu.

Penjelasan tentang hal itu dari beberapa segi:

Segi Pertama: Dikatakan: Bukti yang melalui perenungan padanya diperoleh ilmu harus berakhir pada premis-premis yang niscaya dan fitri. Karena setiap ilmu yang tidak niscaya harus berakhir pada ilmu yang niscaya, karena premis-premis teoretis jika dibuktikan dengan premis-premis teoretis terus-menerus, akan mengharuskan lingkaran sebab akibat sebelumnya, atau rangkaian sebab-akibat tak berujung dalam hal-hal yang memengaruhi pada tempat yang memiliki permulaan.

Kedua-duanya batil secara niscaya dan berdasarkan kesepakatan orang-orang berakal dari berbagai segi.

Karena ilmu teoretis yang diperoleh adalah yang dihasilkan melalui perenungan pada premis-premis yang diketahui tanpa perenungan. Jika premis-premis tersebut juga teoretis, maka akan bergantung pada yang lainnya, sehingga mengharuskan rangkaian ilmu-ilmu teoretis tak berujung dalam diri manusia. Padahal manusia adalah makhluk yang baru, yang ada setelah tidak ada, dan ilmu yang dihasilkan dalam hatinya adalah baru. Jika tidak ada ilmu yang dihasilkan dalam hatinya kecuali setelah ilmu sebelumnya, maka akan mengharuskan bahwa tidak ada ilmu yang dihasilkan dalam hatinya pada permulaan. Maka harus ada ilmu-ilmu yang jelas dan pertama yang Allah mulai dalam hatinya, dan tujuan akhir bukti adalah berakhir padanya.

Kemudian ilmu-ilmu yang bersifat daruri (aksiomatik) itu terkadang dihadapkan pada keraguan dan was-was seperti keraguan-keraguan sofistik, misalnya keraguan-keraguan yang mereka ajukan terhadap ilmu-ilmu indrawi dan aksiomatik, seperti keraguan-keraguan yang dikemukakan oleh Ar-Razi di awal kitabnya "Muhassal", dan kami telah membahasnya di tempat lain.

Keraguan-keraguan yang mencela ilmu-ilmu tersebut tidak mungkin dijawab dengan bukti-bukti logis, karena puncak bukti logis adalah berakhir pada ilmu-ilmu tersebut. Jika terjadi keraguan padanya, maka terputuslah jalan penalaran dan penelitian.

Oleh karena itu, orang yang mengingkari ilmu-ilmu indrawi dan aksiomatik tidak diajak berdebat, tetapi jika dia mengingkari dan menentang, dia dihukum hingga mengakui kebenaran. Dan jika dia keliru, baik karena kerusakan yang terjadi pada indera atau akalnya, atau karena ketidakmampuannya memahami ilmu-ilmu tersebut, atau karena hal semacam itu, maka dia diobati dengan apa yang mewajibkan tercapainya syarat-syarat ilmu baginya dan hilangnya penghalang-penghalangnya. Jika dia tidak mampu melakukan itu karena kerusakan dalam tabiatnya, maka dia diobati dengan obat-obatan alami atau dengan doa, ruqyah, pengarahan, dan semacamnya. Jika tidak, dia dibiarkan.

Oleh karena itu, para cendekiawan sepakat bahwa setiap keraguan yang muncul tidak mungkin dihilangkan dengan argumentasi, penalaran, dan pengambilan kesimpulan. Yang diajak berbicara dengan argumentasi, penalaran, dan pengambilan kesimpulan adalah orang yang memiliki premis-premis ilmiah, dan termasuk orang yang mampu memikirkannya dengan pemikiran yang memberinya pengetahuan tentang hal lain. Siapa yang tidak memiliki premis-premis ilmiah atau tidak mampu berpikir, maka tidak mungkin diajak berbicara dengan penalaran dan pengambilan kesimpulan.

Jika hal ini jelas, maka was-was dan keraguan yang mencela ilmu-ilmu aksiomatik tidak bisa dihilangkan dengan

argumentasi, bahkan ketika seorang hamba berpikir dan menalar, keraguan itu semakin bertambah dalam hatinya. Terkadang was-was itu menguasainya hingga dia tidak mampu menolaknya dari dirinya, sebagaimana dia tidak mampu memecahkan keraguan sofistik.

Ini hilang dengan berlindung kepada Allah. Karena Allah-lah yang melindungi hamba dan menyelamatkannya dari keraguan-keraguan yang menyesatkan dan hawa nafsu yang menyimpangkan. Oleh karena itu, hamba diperintahkan untuk meminta petunjuk kepada Tuhannya dalam setiap shalat dengan mengucapkan: "Tunjukilah kami jalan yang lurus, yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan jalan mereka yang dimurkai, dan bukan pula jalan mereka yang sesat." (Al-Fatihah: 6-7).

Dalam hadits qudsi yang sahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam yang diriwayatkan dari Tuhannya Yang Maha Suci dan Maha Tinggi: "Wahai hamba-hamba-Ku, kalian semua sesat kecuali yang Aku beri petunjuk, maka mintalah petunjuk kepada-Ku, niscaya Aku akan memberi kalian petunjuk."

Allah Ta'ala berfirman: "Apabila kamu membaca Al-Qur'an, hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk." (An-Nahl: 97). Dan Allah Ta'ala berfirman: "Dan jika setan datang menggodamu,

maka berlindunglah kepada Allah. Sungguh, Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui." (Fussilat: 36).

Dalam Sahih Bukhari dan Muslim dari Sulaiman bin Surad, dia berkata: "Dua orang laki-laki saling mencaci di hadapan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, lalu salah satu dari mereka marah dan wajahnya memerah. Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: 'Sungguh aku mengetahui sebuah kalimat yang jika dia mengucapkannya, niscaya kemarahan itu akan hilang darinya: A'udzu billahi minasy-syaithanir-rajim (Aku berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk).'" Allah Ta'ala memerintahkan hamba untuk berlindung dari setan ketika membaca dan ketika marah, untuk menjauhkan kejahatannya ketika ada sebab kebaikan yaitu membaca, untuk menjauhkan apa yang menghalangi kebaikan, dan ketika ada sebab keburukan, untuk mencegah sebab itu yang ditimbulkannya pada saat itu.

Telah ditetapkan dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: "Tidak ada satu hati pun dari hati para hamba kecuali berada di antara dua jari dari jari-jari Ar-Rahman (Yang Maha Pengasih). Jika Dia berkehendak untuk meluruskannya, Dia meluruskannya, dan jika Dia berkehendak untuk menyesatkannya, Dia menyesatkannya." Dan sumpah Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam adalah: "Tidak, demi Pembolak-balik hati."

Beliau sering mengucapkan: "Demi Yang jiwa Muhammad berada di tangan-Nya."

Dalam hadits: "Hati lebih cepat bolak-balik daripada panci ketika mendidih sempurna."

Bukti-bukti prinsip ini banyak, ditambah apa yang diketahui setiap orang dari keadaan dirinya tentang banyaknya perubahan hatinya dari pikiran-pikiran, yang termasuk jenis keyakinan dan jenis keinginan, dan di dalamnya ada yang terpuji dan tercela. Allah-lah yang mampu menjauhkan itu darinya, maka berlindung kepada Allah adalah cara yang menghantarkan kepada tujuan yang tidak bisa dicapai dengan penalaran dan pengambilan kesimpulan.

CARA KEDUA

Cara kedua: Dikatakan bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tidak hanya memerintahkan berlindung saja, tetapi memerintahkan hamba untuk berhenti dari itu bersamaan dengan berlindung, sebagai pemberitahuan darinya bahwa pertanyaan ini adalah puncak was-was, maka wajib berhenti darinya. Ini bukan permulaan yang dihilangkan oleh yang setelahnya, karena jiwa mencari sebab setiap kejadian dan awal setiap sesuatu hingga sampai pada tujuan dan akhir.

Allah Ta'ala berfirman: "Dan sesungguhnya kepada Tuhanmulah kesudahannya." (An-Najm: 42).

Dalam doa yang diriwayatkan yang disebutkan oleh Malik dalam Al-Muwaththa': "Cukuplah bagiku Allah dan Dia telah mencukupi, Allah mendengar siapa yang berdoa, tidak ada tempat berlindung di balik Allah."

Dalam riwayat lain: "Tidak ada akhir di balik Allah."

Ketika seorang hamba sampai pada tujuan akhir dan pengakhiran akhir, dia wajib berhenti. Jika setelah itu dia mencari sesuatu yang lain, dia wajib berhenti. Maka Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam memerintahkan hamba untuk berhenti bersama dengan berlindung kepada Allah dari was-was rangkaian tak berujung, sebagaimana diperintahkan kepada setiap orang yang telah mencapai tujuan akhir dan maksud tujuan untuk berhenti. Sebab setiap pencari dan pengingin, harus memiliki yang dicari dan yang diinginkan yang berakhir padanya.

Berhentinya menjadi wajib karena termasuk pengetahuan aksiomatik fitrah bagi setiap orang yang fitrahnya sehat dari anak Adam bahwa itu adalah pertanyaan yang rusak, dan bahwa tidak mungkin bagi Pencipta segala makhluk memiliki pencipta. Karena jika Dia memiliki pencipta, maka Dia adalah makhluk dan bukan Pencipta segala makhluk, tetapi menjadi bagian dari makhluk-makhluk, sedangkan semua makhluk harus memiliki pencipta. Ini diketahui secara aksiomatik dan fitrah, meskipun tidak terlintas dalam pikiran hamba mengenai penolakan siklus dan rangkaian tak berujung, karena

keberadaan semua makhluk tanpa pencipta adalah sesuatu yang secara aksiomatik diketahui ketidakmungkinannya.

Dan jika kita katakan: Tidak mungkin adanya semua hal yang baru (diciptakan) tanpa ada yang menciptakannya, maka ini termasuk dalam pernyataan tersebut. Karena setiap makhluk adalah sesuatu yang baru, jika setiap yang baru harus memiliki pencipta, maka setiap makhluk harus memiliki pencipta, terlebih lagi, begitu juga ketika kita mengatakan: setiap yang mungkin (ada) harus ada yang mewajibkannya.

Ketika kebatilan pertanyaan ini diketahui secara fitrah dan keniscayaan, Nabi ﷺ memerintahkan untuk menghentikannya sebagaimana diperintahkan untuk menghentikan semua pertanyaan yang diketahui kerusakannya, seperti jika dikatakan: Kapan Allah mulai ada? Atau kapan Dia akan mati? dan semacamnya.

Ini menjelaskan bahwa pertanyaan penanya: "Di mana Allah sebelumnya?" dalam hadits Abu Razin bukanlah pertanyaan yang rusak menurut Nabi ﷺ, seperti pertanyaan "Siapa yang menciptakan Allah?" Karena beliau tidak melarang penanya dari hal itu, dan tidak memerintahkannya untuk berlindung, bahkan Nabi ﷺ bertanya seperti itu kepada lebih dari satu orang, dengan berkata: "Di mana Allah?" Dan beliau terjaga dari mengajukan pertanyaan yang rusak, dan beliau mendengar jawaban atas hal itu.

Beliau terjaga dari menyetujui jawaban yang rusak, dan ketika ditanya tentang hal itu, beliau menjawab. Sehingga beliau terkadang menjadi penanya dan di lain waktu menjadi penjawab.

Seandainya tujuannya hanya untuk membedakan antara Tuhan dan berhala, padahal Rasul mengetahui bahwa pertanyaan dan jawabannya rusak, maka dalam pertanyaan-pertanyaan yang benar terdapat apa yang bisa dijadikan pengganti dari pertanyaan yang rusak bagi selain Rasul, apalagi bagi Rasulullah ﷺ. Karena beliau bisa saja berkata: "Siapa Tuhanmu?" atau "Siapa yang kamu sembah?" sebagaimana beliau berkata kepada Hushain al-Khuza'i: "Wahai Hushain, berapa tuhan yang kamu sembah hari ini?" Dia menjawab: "Saya menyembah tujuh tuhan, enam di bumi dan satu di langit." Beliau bertanya: "Lalu siapa yang kamu harapkan dan takuti?" Dia menjawab: "Yang di langit." Beliau berkata: "Masuklah Islam agar aku ajarkan kamu kalimat yang Allah beri manfaat padamu dengannya." Ketika dia masuk Islam, beliau mengajarkan doa kepadanya: "Katakanlah: Ya Allah, ilhamkanlah kepadaku jalan kebenaran dan lindungilah aku dari kejahatan diriku." Diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnad dan selainnya.

Aspek Ketiga: Bahwa Nabi ﷺ memerintahkan hamba untuk mengucapkan "Aku beriman kepada Allah" dan dalam riwayat lain "dan Rasul-Nya". Ini termasuk menolak

keburukan dengan kebaikan yang bermanfaat, karena ucapannya "Aku beriman kepada Allah" akan menolak was-was yang rusak dari hatinya.

Untuk itu setan mundur ketika Allah disebut, dan membisikkan ketika lalai dari mengingat Allah, maka dari itu disebut "Al-Waswas Al-Khannas" (pembisik yang bersembunyi), karena dia duduk di atas hati anak Adam, jika Allah disebut dia bersembunyi. Al-khunus artinya bersembunyi dengan merendahkan diri, oleh karena itu bintang-bintang disebut "al-khunnas".

Abu Hurairah berkata: "Aku bertemu Nabi ﷺ di salah satu jalan Madinah saat aku dalam keadaan junub, maka aku bersembunyi darinya (inkhanasa)." Dikatakan: "Inkhanasa dari seseorang" yaitu bersembunyi dengan merendahkan diri dan merasa hina di hadapannya. Orang yang bersembunyi dari musuh yang akan membunuhnya tidak dikatakan "inkhanasa darinya", tetapi seseorang "inkhanasa" dari orang yang dia takuti dan hormati, sehingga dia merasa hina dan merendah diri dalam persembunyiannya. Begitu juga setan saat Allah disebut, dia merasa hina, tunduk dan bersembunyi, dan ketika hamba lalai dari mengingat Allah, dia membisikkan.

Nabi ﷺ memerintahkan hamba untuk mengucapkan: "Aku beriman kepada Allah" atau "Aku beriman kepada Allah dan Rasul-Nya" karena ucapan ini adalah keimanan dan penyebutan Allah yang menolak was-was yang merusak

pengetahuan-pengetahuan yang fitri dan penting. Mirip dengan was-was ini adalah yang menimpa banyak orang dalam ibadah hingga membuatnya ragu apakah dia sudah takbir atau belum? Apakah dia sudah membaca Al-Fatihah atau belum? Apakah dia sudah berniat ibadah atau belum? Apakah dia sudah membasuh anggota tubuhnya dalam bersuci atau belum? Sehingga membuatnya ragu dalam pengetahuan-pengetahuan inderawinya yang penting.

Seseorang membasuh anggota tubuhnya adalah sesuatu yang dia lihat dengan matanya, bahwa dia telah mengucapkan takbir atau Al-Fatihah adalah sesuatu yang dia ketahui dengan hatinya dan dia dengar dengan telinganya, begitu juga kenyataan bahwa dia bermaksud shalat seperti bermaksud makan, minum, berkendara dan berjalan. Pengetahuannya tentang semua ini adalah pengetahuan penting yang pasti dan mendasar yang tidak bergantung pada pemikiran dan penalaran, tidak bergantung pada bukti, tetapi ia adalah premis bukti dan dasar-dasarnya yang dibangun di atasnya bukti - maksudku bukti teoretis yang terdiri dari premis-premis. Was-was ini hilang dengan memohon perlindungan dan hamba menghentikannya, dengan mengatakan ketika was-was berkata: "Kamu belum membasuh wajahmu?" "Ya, aku sudah membasuh wajahku," dan ketika terlintas bahwa dia belum berniat dan bertakbir, dia berkata dalam hatinya: "Ya, aku telah berniat dan bertakbir." Sehingga dia tetap pada kebenaran dan menolak

was-was yang menentangnya. Setan akan melihat kekuatan dan keteguhannya pada kebenaran, lalu menjauh darinya. Sebaliknya, ketika dia melihatnya menerima keraguan dan syubhat, merespon was-was dan pikiran-pikiran, dia akan mendatangkan hal-hal yang tidak mampu ditolaknya, dan hatinya menjadi tempat bagi bisikan-bisikan setan dari golongan manusia dan jin, yang menghiasi perkataan palsu, dan berpindah dari itu ke yang lain hingga setan menuntunnya kepada kebinasaan.

"Allah pelindung orang yang beriman, Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan kepada cahaya. Dan orang-orang kafir, pelindung-pelindung mereka adalah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan." (Al-Baqarah: 257). "Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa apabila mereka disentuh godaan setan, mereka ingat (kepada Allah), sehingga mereka melihat (kebenaran). Dan saudara-saudara mereka (orang kafir dan fasik) membantu setan dalam kesesatan, kemudian mereka tidak henti-hentinya (dalam kesesatan)." (Al-A'raf: 201-202)

Pembahasan Di antara yang perlu diketahui dalam pembahasan ini - meskipun kami telah menyinggungnya di beberapa tempat - bahwa banyak pengetahuan yang bersifat penting dan fitri, tetapi ketika seseorang mencoba membuktikannya dengan dalil, ia menjadi samar dan menimbulkan keraguan, baik karena panjangnya premis-

premis, atau karena kesamarannya, atau karena kedua alasan tersebut.

Orang yang berdalil kadang tidak mampu menyusun dalil atas hal itu, baik karena ketidakmampuannya memahaminya atau ketidakmampuannya mengungkapkannya, karena tidak semua yang dipahami seseorang dapat diungkapkan oleh setiap orang dengan lisannya. Kadang pendengar tidak mampu memahami dalil tersebut walaupun mungkin untuk menyusun dalil dan memahaminya, maka terjadilah ketidakmampuan untuk menghilangkan syubhat-syubhat yang bertentangan, baik dari satu sisi atau dari sisi lain, atau dari keduanya.

Perkataan Ibnu Taimiyah tentang pembahasan persepsi Hal ini terjadi dalam persepsi lebih banyak daripada dalam pembenaran. Banyak hal yang diketahui ketika didefinisikan dengan batasan-batasan yang membedakannya dari hal-hal yang didefinisikan, menjadi lebih samar setelah jelas, karena hal tersebut lebih jelas bagi akal tanpa definisi tersebut daripada dengan definisi itu.

Hakikat Batasan

Namun, mungkin dalam dalil-dalil dan batasan-batasan terdapat manfaat yang telah disinggung lebih dari sekali. Oleh karena itu, cara-cara manusia dalam membuat batasan dan dalil beragam. Kamu akan menemukan banyak orang yang mengkritik batasan dan dalil orang lain, kemudian

mereka sendiri menyebutkan batasan dan dalil yang juga dapat dikritik dengan cara yang sama atau dengan cara lain. Hal itu terjadi karena tujuan dari batasan adalah:

Jika tujuannya untuk membedakan antara yang dibatasi dengan yang lainnya, maka batasan yang komprehensif dan spesifik dalam bentuk apapun sama-sama berfungsi dalam menghasilkan pembedaan tersebut. Dan jika batasan tersebut tidak komprehensif dan spesifik, maka batasan-batasan tersebut sama-sama tidak menghasilkan pembedaan.

Jika tujuannya untuk mendefinisikan yang dibatasi, maka ini tidak sepenuhnya tercapai melalui batasan, dan juga tidak sepenuhnya gagal. Melainkan, definisi ini berhasil bagi sebagian orang dan pada waktu-waktu tertentu, sama seperti nama-nama. Karena batasan adalah perincian dari apa yang ditunjukkan oleh nama secara umum. Tidak mungkin dikatakan bahwa nama sama sekali tidak menjelaskan yang dinamai, dan tidak mungkin juga dikatakan bahwa nama bisa dipahami oleh semua orang, begitu pula dengan batasan.

Jika dikatakan bahwa tujuan batasan adalah bahwa batasan itu sendiri menyebabkan pendengarnya memahami hakikat dari yang dibatasi yang sebelumnya tidak dipahami kecuali melalui ucapan si pemberi batasan, dan bahwa dia dapat memahaminya hanya dengan mendengar perkataan si pemberi batasan - seperti yang diperkirakan oleh sebagian

ahli logika dan lainnya - maka ini adalah kesalahan, sebagaimana kesalahan orang yang mengira bahwa nama-nama menghasilkan pengetahuan tentang yang dinamai bagi orang yang mendengar nama tersebut hanya dengan mendengar lafaz itu.

Pembicaraan tentang hal ini telah diuraikan di tempatnya. Kami telah menjelaskan pandangan mayoritas para pemikir Muslim, Yahudi, Nasrani, Majusi, Sabean, dan kaum musyrikin bahwa tujuan batasan adalah: membedakan antara yang dibatasi dengan yang lainnya. Dan hal itu dapat dicapai melalui deskripsi yang melekat pada yang dibatasi secara konsisten dan eksklusif, yang keberadaannya mengharuskan keberadaan yang dibatasi, dan ketiadaannya mengharuskan ketiadaan yang dibatasi. Ini adalah metode para pemikir Muslim dari semua kelompok seperti Abu Ali, Hasyim dan yang serupa dengan mereka, serta seperti Abu Al-Hasan Al-Asy'ari, Qadhi Abu Bakar, Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini, Qadhi Abu Ya'la, Abu Al-Wafa Ibnu Aqil dan yang serupa dengan mereka.

Adapun metode para ahli logika dan klaim mereka bahwa definisi lengkap bertujuan untuk memperkenalkan hakikat, dan bahwa hakikat tersusun dari sifat-sifat esensial yang ada dalam yang didefinisikan - yaitu genus dan diferensia - dan pembagian mereka terhadap sifat-sifat yang melekat pada yang disifati menjadi: yang masuk dalam hakikat dan yang keluar darinya sebagai aksidental; dan

menjadikan aksidental yang keluar dari hakikat namun tetap melekat menjadi dua jenis: yang melekat pada kuiditas, dan yang melekat pada keberadaan kuiditas; dan pendasaran mereka bahwa kuiditas hal-hal yang menjadi hakikatnya tetap ada secara eksternal, dan kuiditas itu berbeda dari entitas-entitas tertentu yang tetap ada secara eksternal; dan bahwa sifat-sifat esensial mendahului yang disifati dalam pikiran dan dunia luar, dan menjadi bagian yang mendahului hakikat yang disifati dalam kedua eksistensi: mental dan eksternal.

Semua ini dan sejenisnya adalah kesalahan menurut mayoritas orang berakal dari para pemikir Islam dan lainnya. Bahkan pandangan para pemikir Islam adalah bahwa sifat-sifat terbagi menjadi: yang melekat pada yang disifati dan tidak terpisah darinya kecuali dengan ketiadaan zatnya, dan yang aksidental yang dapat terpisah darinya meskipun zatnya tetap ada. Dan dari sifat yang melekat ini: ada yang melekat pada individu tanpa jenisnya dan genusnya, dan ada yang melekat pada jenisnya atau genusnya.

Adapun pembagian sifat yang melekat menjadi esensial dan aksidental, dan pembagian aksidental menjadi yang melekat pada kuiditas, yang melekat pada eksistensi, dan yang tidak melekat melainkan aksidental, maka ini adalah kesalahan menurut para pemikir Islam dan lainnya.

Bahkan, sekelompok pemikir Islam membagi sifat yang melekat menjadi: zatiah (esensial) dan ma'nawiah. Yang

mereka maksud dengan sifat-sifat zatiah adalah: apa yang tidak mungkin membayangkan zat tanpanya, dan yang mereka maksud dengan ma'nawiah adalah: apa yang mungkin membayangkan zat tanpa membayangkannya meskipun ia melekat pada zat, di mana ia hanya melekat jika dibayangkan sebagai makna yang berdiri pada zat.

Jenis pertama menurut mereka seperti keberadaannya yang berdiri sendiri dan keberadaannya secara umum, bahkan juga keberadaannya sebagai yang kekal menurut kebanyakan mereka. Ibnu Kullab mengatakan: "Yang kekal menjadi kekal," dan Al-Asy'ari memiliki dua pendapat yang paling terkenal di kalangan pengikutnya: bahwa dia kekal tanpa kekekalan, tetapi dia tetap ada karena adanya keberlangsungan, dan Ibnu Abi Musa dan lainnya setuju dengannya tentang hal ini.

Adapun Qadhi Abu Bakar, dia berkata: "Tetap ada tanpa keberlangsungan," dan Abu Ya'la, Abu Al-Ma'ali, dan lainnya setuju dengannya tentang hal ini.

Jenis kedua menurut mereka: seperti keberadaannya yang hidup, berilmu, berkuasa, dan sejenisnya.

Pembagian orang-orang ini terhadap yang melekat menjadi zatiah dan ma'nawiah adalah pembahasan yang tidak tepat untuk diuraikan di sini. Karena mereka tidak bermaksud dengan zatiah sebagai yang melekat pada zat, karena semuanya melekat pada zat. Mereka juga tidak

bermaksud dengan zatiah sebagai yang membentuk zat, seperti istilah para ahli logika. Karena menurut mereka, di dalam zat tidak ada yang tersusun dari sifat-sifat: seperti genus dan diferensia. Mereka tidak membagi sifat-sifat menjadi pembentuk yang masuk dalam kuiditas sebagai bagiannya, dan menjadi aksidental yang keluar darinya dan bukan pembentuk. Pembagian ini menurut mereka dan mayoritas orang berakal adalah kesalahan, sebagaimana memang kesalahan secara faktual. Karena pembedaan antara zatiah yang membentuk dan yang melekat yang eksternal adalah pembedaan yang keliru yang hanya kembali pada kesewenang-wenangan yang mencakup pembedaan antara hal-hal yang serupa, sebagaimana telah diuraikan pada tempatnya.

Oleh karena itu, para ahli imam ahli logika seperti Ibnu Sina, Abu Al-Barakat (penulis kitab Al-Mu'tabar), dan lainnya mengakui bahwa tidak mungkin menyebutkan perbedaan yang konsisten antara ini dan itu. Ibnu Sina menyebutkan tiga perbedaan meskipun dia mengakui bahwa tidak ada satupun dari ketiganya yang benar. Abu Al-Barakat menyanggah apa yang disebutkan oleh Ibnu Sina dengan penjelasan yang menunjukkan kecacatan perbedaan antara sifat esensial (dzati) yang membentuk dan sifat aksidental (ardhi) yang melekat.

Abu Al-Barakat, ketika mengevaluasi apa yang disebutkan oleh imam-imam aliran Peripatetik, tidak taklid

kepada mereka dan tidak fanatik terhadap mereka sebagaimana dilakukan oleh orang lain seperti Ibnu Sina dan sejenisnya. Dia menegaskan bahwa apa yang disebutkan oleh Aristoteles dan para pengikutnya dalam hal ini tidak diketahui kebenarannya maupun manfaatnya.

Selain Abu Al-Barakat juga ada yang menjelaskan kecacatan dan kontradiksinya, serta menulis karya-karya yang membantah ahli logika sebagaimana yang ditulis oleh Abu Hasyim, Ibnu Naubakhti, Qadhi Abu Bakar bin Thayyib, dan lainnya.

Kelompok Kullabiyyah yang membedakan antara sifat dzatiyyah (esensial) dan sifat ma'nawiyyah (signifikatif) lebih teliti dalam pandangan mereka dibandingkan para ahli logika ini, dan mereka mengingkari perbedaan yang disebutkan oleh para ahli logika. Pembedaan mereka tidak kembali kepada pembedaan para ahli logika, namun kembali kepada apa yang mereka sebutkan bahwa sifat dzatiyyah menurut mereka adalah yang tidak mungkin dibayangkan adanya dzat (esensi) tanpa membayangkan sifat tersebut, sedangkan sifat ma'nawiyyah adalah yang mungkin dibayangkan adanya dzat tanpa membayangkan sifat tersebut, seperti kehidupan, ilmu, dan kemampuan. Karena dimungkinkan membayangkan dzat dengan menafikan sifat-sifat ini, namun tidak mungkin membayangkan dzat dengan menafikan bahwa ia berdiri sendiri (qaim bi al-nafs) dan ada (maujud), begitu juga tidak mungkin menafikan

keberadaannya yang qadim (abadi) menurut kebanyakan mereka.

Ibnu Kullab dan Al-Asy'ari dalam salah satu pendapatnya menganggap sifat qidam (keabadian) seperti ilmu, kemampuan, dan kekal. Dalam hal ini ada perselisihan antara Al-Asy'ari dan pengikutnya seperti Abu Ali bin Abu Musa dan yang semisalnya, dengan Qadhi Abu Bakar dan pengikutnya seperti Qadhi Abu Ya'la dan yang semisalnya.

Pembedaan mereka ini juga batil, karena perkataan mereka: "tidak mungkin membayangkan dzat dengan menafikan sifat tersebut".

Dikatakan kepada mereka: Istilah "pembayangan" (tashawwur) itu global, bisa dimaksudkan sebagai suatu pembayangan, yaitu kesadaran akan yang dibayangkan dari segi keberadaannya, dan bisa juga dimaksudkan sebagai pembayangan sempurna, dan tidak ada yang dibayangkan melainkan di atasnya ada pembayangan yang lebih sempurna darinya.

Dari sinilah timbul kesalahan pada para ahli logika yang keliru ini dan pada mereka. Jika yang dimaksud adalah pembayangan sempurna terhadap dzat yang tetap secara eksternal yang memiliki sifat-sifat yang melekat padanya, maka ini tidak mungkin dibayangkan sebagaimana adanya dengan menafikan sifat-sifatnya. Jika yang dimaksud dengan mahiyah (esensi) adalah apa yang dibayangkan oleh orang

dalam pikirannya, maka ini bisa bertambah dan berkurang sesuai dengan pembayangan pikiran.

Jika yang dimaksud adalah apa yang ada di luar (realitas eksternal), maka tidak akan ada tanpa seluruh hal-hal yang melekat padanya. Dan jika yang dimaksud adalah bahwa tidak mungkin membayangkannya dalam bentuk apapun dengan menafikan sifat-sifat ini, maka ini ditolak oleh mereka dalam apa yang mereka anggap sebagai sifat dzati seperti keberadaannya yang berdiri sendiri (qaim bi nafsihi), keberadaannya yang qadim (abadi) dan semacamnya.

Karena seseorang mungkin membayangkan dzat dengan suatu pembayangan tanpa makna-makna ini terlintas dalam hatinya, bahkan orang yang menafikan makna-makna ini juga bisa, meskipun dia sesat dalam menafinya.

Sebagaimana orang yang menafikan kehidupan, ilmu, dan kemampuan adalah sesat dalam menafinya.

Dan jika dikatakan: Tidak mungkin ada perbuatan kecuali dari dzat yang berdiri sendiri dan abadi.

Dikatakan: Dan tidak mungkin kecuali dari dzat yang hidup, berilmu, dan berkemampuan.

Jika dikatakan: Sebagian orang berakal mungkin membayangkan keberadaannya sebagai pelaku meskipun tidak memiliki sifat-sifat ini.

Dikatakan: Ini adalah pembayangan yang batil, dan pembayangan-pembayangan batil tidak ada batasannya.

Seseorang yang sesat lainnya mungkin membayangkan keberadaannya sebagai pelaku meskipun tidak berdiri sendiri. Jika perbedaan itu kembali kepada keyakinan orang-orang yang meyakini, bukan kepada hakikat-hakikat yang ada di luar, maka itu adalah perbedaan mental yang konseptual, bukan perbedaan hakiki seperti perbedaan yang dikemukakan ahli logika antara sifat dzati yang membentuk dan sifat ardhi yang melekat, karena ini kembali kepada hal tersebut di mana mereka menjadikan sifat dzati sebagai sesuatu yang tidak dapat dibayangkan esensinya tanpa membayangkan sifat tersebut, dan sifat ardhi sebagai sesuatu yang dapat dibayangkan esensinya tanpa membayangkannya. Ini bukanlah perbedaan dalam perkara itu sendiri, namun kembali kepada apa yang diperkirakan oleh pikiran, karena tidak ada pembayangan kecuali di atasnya ada pembayangan yang lebih sempurna darinya.

Jika yang dimaksud dengan pembayangan adalah sekadar kesadaran akan sesuatu, maka mungkin menyadarinya tanpa sifat-sifat yang mereka anggap dzati, karena seseorang mungkin menyadari manusia tanpa terlintas dalam pikirannya bahwa ia adalah hewan yang berakal, atau tubuh yang tumbuh, berperasaan, bergerak dengan kehendak, dan berakal.

Jika yang mereka maksud adalah pembayangan sempurna, maka perkataan seseorang: "hewan yang berakal" tidak mewajibkan pembayangan sempurna terhadap yang disifati, bahkan tidak ada pembayangan kecuali di atasnya ada pembayangan yang lebih sempurna darinya, karena sifat-sifat yang disifati tidak terbatas pada apa yang mereka sebutkan.

Jika mereka berkata: Kami maksudkan dengan itu pembayangan sempurna terhadap sifat-sifat dzati, maka kembali tuntutan untuk menjelaskan perbedaannya, sehingga pembicaraan tetap berputar-putar.

Ini sebagaimana mereka mengatakan: Esensi sesuatu adalah yang tersusun dari sifat-sifat dzati, kemudian mereka mengatakan: Sifat-sifat dzati adalah yang bergantung padanya terwujudnya esensi, atau bergantung padanya pembayangan esensi, sehingga sifat dzati tidak dapat dipahami sampai esensi dipahami, dan esensi tidak dapat dipahami sampai sifat dzatinya dipahami. Maka pembicaraan tetap berputar-putar.

Sebagaimana mereka menjadikan sifat-sifat dzati sebagai bagian-bagian esensi yang membentuknya, mendahuluinya dalam hakikat dalam dua keberadaan: mental dan eksternal, padahal diketahui bahwa dzat (esensi) lebih berhak untuk mendahului daripada sifat-sifat jika diperkirakan ada pendahuluan, jika tidak maka keduanya saling berkorelasi.

Dan jika dikatakan: Ia adalah bagian-bagian.

Dikatakan: Jika ia adalah substansi-substansi, maka substansi yang satu menjadi banyak substansi, dan jika ia adalah aksiden-aksiden maka ia adalah sifat-sifat.

Jika dikatakan: Manusia adalah hewan yang berakal.

Dikatakan: Jika hewan (hayawaniyah) dan rasional (nathiqiyah) adalah aksiden, maka itu adalah sifat-sifat manusia. Dan jika keduanya adalah substansi, yaitu substansi yang peka dan substansi yang tumbuh, maka sudah jelas kekeliruan pendapat tersebut.

Hakikat permasalahan ini adalah bahwa keduanya adalah sifat-sifat bagi apa yang dibayangkan dalam pikiran, dan sifat-sifat bagi apa yang ada di dunia nyata. Dan bahwa zat lebih berhak untuk mendasari sifat-sifat daripada sifat-sifat mendasari zat.

Selain itu, jika mereka bermaksud membayangkan sifat-sifat secara terperinci, maka sudah diketahui bahwa ucapan mereka "hewan yang rasional" tidak mewajibkan terbayangnya semua sifat esensial secara terperinci. Karena sifat sebagai tubuh yang tumbuh, sensitif, dan bergerak dengan kehendak tidak ditunjukkan oleh kata "hewan" secara terperinci, melainkan secara global. Dan jika yang mereka maksud dengan pembayangan adalah pembayangan, baik itu global maupun terperinci, maka sudah diketahui bahwa kata "manusia" menunjukkan hewan

dan rasional sebagaimana kata "hewan" menunjukkan tubuh yang tumbuh, sensitif, dan bergerak dengan kehendak. Dengan demikian, nama "manusia" sudah cukup untuk mengenalkan sifat-sifat manusia sebagaimana kata "hewan" cukup untuk mengenalkan sifat-sifat hewan.

Jika dalam mendefinisikan manusia mereka hanya menggunakan kata yang menunjukkan sifat-sifat esensialnya secara global, dan tingkat pemahaman ini sudah bisa dicapai dengan kata "manusia", maka definisi mereka termasuk jenis definisi dengan nama, dan apa yang mereka jadikan batasan termasuk jenis yang mereka jadikan nama. Jika salah satunya menunjukkan zat, maka begitu juga yang lainnya, dan jika tidak, maka tidak. Maka tidak boleh menjadikan salah satunya sebagai penggambar hakikat tanpa yang lain. Yang bisa dikatakan adalah bahwa dalam perkataan ini terdapat perincian beberapa sifat yang tidak ada pada yang lain.

Karena perkataan orang yang mengatakan "hewan yang rasional" mengandung penunjukan terhadap makna rasionalitas dengan kata khusus yang tidak terdapat dalam kata "manusia".

Maka dikatakan: Demikian juga dalam kata "yang tumbuh" terdapat penunjukan terhadap pertumbuhan dengan kata khusus yang tidak terdapat dalam kata "hewan", dan kalian tidak mewajibkan itu.

Demikian juga kata "sensitif" dan "bergerak dengan kehendak". Maka diketahui bahwa perkataan mereka tidak kembali pada hakikat yang ada dan dapat dipahami, tetapi kembali pada sekadar konvensi, istilah, kesewenang-wenangan, dan pertimbangan mental. Hal ini telah diuraikan pada tempatnya.

Demikian juga orang-orang yang membedakan antara sifat-sifat zatiah (esensial) dengan sifat-sifat ma'nawiah yang melekat pada zat, dari kalangan Kullabiyah dan pengikut mereka, pembedaan mereka kembali pada konvensi, istilah, kesewenang-wenangan, dan pertimbangan mental, bukan pada hakikat yang tetap di dunia luar. Oleh karena itu, mereka goyah dalam membedakan antara sifat-sifat zatiah dan ma'nawiah.

Ada yang mengatakan bahwa Dia kekal karena kekekalan, tetap karena keberlangsungan, dan ada yang membantah ini atau itu.

Yang menafikan berkata: "Dia mengetahui dengan zat-Nya, mampu dengan zat-Nya," sebagaimana mereka berkata: "Dia tetap dengan zat-Nya, kekal dengan zat-Nya."

Jika yang dimaksud dengan itu adalah bahwa pengetahuan-Nya termasuk ketetapan zat-Nya yang tidak membutuhkan sesuatu yang lain, maka dia benar. Dan jika yang dimaksud adalah bahwa Dia bisa hidup, mengetahui, dan mampu tanpa kehidupan, pengetahuan, dan

kemampuan, maka dia salah. Zat-Nya hakikatnya adalah zat yang mengharuskan makna-makna ini. Perkiraan keberadaan zat tanpa makna-makna ini adalah perkiraan yang salah tanpa hakikat, dan keberadaan zat yang terlepas dari semua sifat hanya bisa dibayangkan dalam pikiran, tidak dalam kenyataan. Hal-hal ini telah diuraikan pada tempatnya.

Tujuan di sini adalah bahwa pengenalan melalui batasan dan pengenalan melalui dalil terkadang mengandung penjelasan sesuatu dengan apa yang lebih samar darinya. Terkadang kesamaran dan kejelasan termasuk perkara yang relatif dan tambahan. Terkadang sesuatu menjadi jelas bagi sebagian orang atau bagi seseorang dalam kondisi tertentu yang tidak jelas bagi orang lain atau baginya di waktu yang lain. Maka saat itu dia mendapat manfaat dari beberapa batasan dan dalil yang tidak bermanfaat baginya di waktu lain.

Semakin besar dan banyak kebutuhan manusia untuk mengetahui dan menyebutkan sesuatu, semakin besar dan banyak pengetahuan dan sebutan mereka tentangnya, semakin banyak dan jelas cara-cara untuk mengetahuinya, semakin banyak nama-nama yang mengenalkannya, dan nama-nama itu semakin menunjukkan makna-maknanya.

Makhluk yang dibayangkan dan dibicarakan oleh manusia lebih banyak daripada yang lain, kamu temukan padanya nama-nama dan sifat-sifat yang tidak dimiliki yang

lain, seperti singa, bencana, keberanian, pedang, dan sejenisnya. Untuk masing-masing nama ini dalam bahasa, terdapat banyak nama, dan nama ini menunjukkan makna yang tidak ditunjukkan oleh nama lain. Seperti yang mereka katakan tentang pedang: tajam, kemilau, putih, dan pemotong. Di antaranya adalah nama-nama Rasulullah ﷺ dan nama-nama Al-Qur'an. Nabi ﷺ bersabda: "Aku memiliki lima nama: Aku adalah Muhammad, aku adalah Ahmad, aku adalah Al-Mahi yang dengan aku Allah menghapus kekufuran, aku adalah Al-Hasyir yang manusia dikumpulkan setelahku, dan aku adalah Al-'Aqib." Dan beliau bersabda: "Aku adalah yang banyak tertawa, yang banyak berperang, aku adalah nabi rahmat, aku adalah nabi pertempuran." Dan di antara nama-namanya adalah Al-Muzzammil, Al-Muddatstsir, Ar-Rasul, dan An-Nabi.

Di antara nama-nama Al-Qur'an adalah: Al-Furqan, At-Tanzil, Al-Kitab, Al-Huda, An-Nur, Asy-Syifa, Al-Bayan, dan lainnya.

Dan karena kebutuhan jiwa untuk mengenal Tuhannya adalah kebutuhan yang paling besar, maka cara-cara mereka mengenal-Nya adalah cara yang paling agung daripada cara mengenal selain-Nya, dan penyebutan mereka terhadap nama-nama-Nya lebih agung daripada penyebutan mereka terhadap nama-nama selain-Nya. Dan bagi-Nya, Maha Suci Dia, dalam setiap bahasa terdapat nama-nama, dan bagi-Nya dalam bahasa Arab terdapat banyak nama.

Pendapat yang benar yang dianut oleh mayoritas ulama adalah bahwa perkataan Nabi Muhammad ﷺ "Sesungguhnya Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama, barangsiapa yang menghafalnya akan masuk surga" maksudnya adalah bahwa siapa yang menghafal sembilan puluh sembilan nama-Nya akan masuk surga, bukan berarti Allah hanya memiliki sembilan puluh sembilan nama saja. Karena dalam hadits lain yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Hatim dalam kitab shahihnya: "Aku memohon kepada-Mu dengan setiap nama yang menjadi milik-Mu, yang Engkau namakan diri-Mu dengannya, atau yang Engkau turunkan dalam kitab-Mu, atau yang Engkau ajarkan kepada salah satu makhluk-Mu, atau yang Engkau simpan dalam ilmu ghaib di sisi-Mu, agar Engkau menjadikan Al-Qur'an yang agung sebagai penyejuk hatiku, cahaya dadaku, penghibur kesedihanku, dan penghilang kesusahan dan kegelisahanku."

Dan telah ditetapkan dalam hadits shahih bahwa Nabi Muhammad ﷺ berkata dalam sujudnya: "Ya Allah, sesungguhnya aku berlindung dengan keridhaan-Mu dari kemurkaan-Mu, dengan ampunan-Mu dari hukuman-Mu, dan dengan-Mu dari-Mu. Aku tidak mampu menghitung pujian kepada-Mu, Engkau adalah sebagaimana Engkau memuji diri-Mu sendiri." Beliau ﷺ memberitahu bahwa ia tidak mampu menghitung pujian kepada-Nya, dan jika ia menghitung semua nama-Nya, maka ia akan menghitung

semua sifat-Nya karena sifat-sifat-Nya diekspresikan melalui nama-nama-Nya.

Fasal: Cara-cara mengenal Allah banyak dan beragam Karena jalan-jalan untuk mengenal Allah dan mengakui-Nya banyak dan beragam, setiap kelompok dari para pemikir mengambil satu jalan untuk membuktikan pengetahuan tentang-Nya, dan sebagian mengira bahwa tidak ada jalan lain selain itu.

Ini adalah kesalahan murni dan pendapat tanpa ilmu. Karena dari mana manusia tahu bahwa pengetahuan hanya mungkin melalui jalan ini? Ini adalah penafian umum yang tidak diketahui secara pasti, maka harus ada dalil yang menunjukkannya, dan tidak ada dalil yang menunjukkan penafian ini. Bahkan yang ada menunjukkan bahwa pengetahuan memiliki jalan-jalan lain, dan bahwa mayoritas orang yang mengenal Allah dari para nabi dan selain nabi, bahkan dari umum makhluk, mengenal-Nya tanpa jalan tertentu tersebut.

Kami telah menjelaskan dalam kitab ini apa yang telah kami jelaskan tentang jalan-jalan para ahli pemikiran dan keberagamannya seperti yang akan datang, dan bahwa jalan-jalan tersebut kadang beragam karena keberagaman asal dalil, dan kadang karena penambahan premis di dalamnya yang tidak dibutuhkan oleh yang lain. Maka orang ini berdalil dengan kemungkinan (imkan), yang ini dengan kejadian baru (huduts), yang ini dengan tanda-tanda (ayat),

yang ini berdalil dengan kejadian baru zat-zat, yang ini dengan kejadian baru sifat-sifat, yang ini dengan kejadian baru yang tertentu seperti manusia, yang ini dengan kejadian barunya dan kejadian baru selainnya. Dan yang lain keliru karena mengira bahwa harus ada pengetahuan tentang kejadian baru setiap yang disifati yang padanya berdiri sifat-sifat, dan kadang mereka mengungkapkannya dengan lafaz tubuh (jism), substansi (jauhar), yang terbatas, yang tersusun, dan ungkapan-ungkapan lainnya. Dan yang lain berdalil dengan kejadian baru apa yang padanya berdiri kejadian-kejadian baru dan mereka mengatakan setiap yang padanya berdiri sifat-sifat adalah baru (muhdats).

Para filsuf tidak menempuh jalan ini karena keyakinan mereka bahwa dari tubuh-tubuh ada yang qadim yang ditempati oleh kejadian-kejadian baru dan sifat-sifat. Maka keberadaannya sebagai tubuh, terbedakan, qadim, dan ditempati oleh sifat-sifat dan kejadian-kejadian baru, menurut mereka tidak mengharuskannya menjadi baru (muhdats). Bahkan menurut Aristoteles itu tidak mengharuskannya menjadi mungkin yang menerima wujud dan ketiadaan.

Begitu juga banyak ahli kalam seperti Hisyamiyyah, Karamiyyah dan lainnya tidak menempuh jalan ini, bahkan para pendahulu umat dan imam-imam mereka juga tidak, sebagaimana telah dijelaskan di tempatnya.

Dan tidak ditempuh oleh para ahli kalam belakangan yang menyusun jalan dari pendapat para filsuf dan pendapat pendahulu mereka dari kalangan mutakallimin seperti ar-Razi, al-Amidi, ath-Thusi dan yang seperti mereka. Bahkan mereka menempuh metode Ibnu Sina yang ia sebutkan dalam membuktikan wajibul wujud.

Metode Ibnu Sina Metode Ibnu Sina tidak ditempuh oleh pendahulunya dari kalangan filsuf seperti Aristoteles dan para pengikutnya, bahkan tidak ditempuh oleh kebanyakan filsuf. Bahkan banyak filsuf yang membantahnya dalam penafsiran tentang berdirinya kejadian-kejadian baru dan sifat-sifat pada zat wajibul wujud. Mereka mengatakan bahwa padanya berdiri sifat-sifat dan kehendak-kehendak, dan keberadaannya sebagai wajib dengan sendirinya tidak bertentangan dengan itu, sebagaimana menurut mereka semua tidak bertentangan dengan keberadaannya sebagai qadim.

Tetapi Ibnu Sina dan para pengikutnya ketika mereka bersekutu dengan Jahmiyyah dalam penafian sifat-sifat dan bersekutu dengan pendahulu mereka, kaum Dahriyyah, dalam pendapat tentang kekadiman alam, mereka menempuh dalam pembuktian Tuhan semesta alam jalan yang berbeda dari jalan pendahulu mereka para Peripatetik seperti Aristoteles dan para pengikutnya yang membuktikan sebab pertama dengan gerakan langit yang disengaja, dan bahwa langit memiliki penggerak yang menggerakkannya

seperti gerakan yang dicintai terhadap pencintanya, dan ia menggerakkan langit untuk menyerupai sebab pertama. Maka Ibnu Sina beralih dari jalan tersebut ke jalan ini yang ia ambil dari jalan ahli kalam yang berargumen dengan yang baru (muhdats) atas yang membuat baru (muhdits), dan ia tidak mengatakan tentang barunya alam.

Maka ia menjadikan jalannya adalah penalaran dengan yang mungkin atas yang wajib. Dan ia melihat para mutakallimin tersebut membagi wujud menjadi qadim dan baru (muhdats), maka ia membaginya menjadi wajib dan mungkin, dan membuktikan yang wajib dengan jalan ini. Tetapi ini berdasarkan bahwa yang qadim adalah mungkin dan memiliki mahiyah yang menerima wujud dan ketiadaan.

Dan ini termasuk yang diperselisihkan oleh mayoritas orang berakal dari kalangan filsuf, mutakallimin dan lainnya sehingga ia sendiri pun kontradiksi dalam hal itu, maka ia menyetujui pendahulunya dan semua orang berakal.

Dia menyatakan bahwa sesuatu yang mungkin hanyalah sesuatu yang dapat menerima keberadaan dan ketiadaan, kemudian dia berkontradiksi di sini, seperti yang telah dijelaskan di tempat lain.

Kembali ke perkataan Ibnu Sina

Kami mengingatkan tentang hal itu di sini. Perkataannya: "Setiap yang ada, jika dipandang dari segi zatnya sendiri tanpa memandang kepada yang lain, maka ia

bisa jadi wajib adanya pada dirinya sendiri atau tidak. Jika wajib, maka ia adalah kebenaran dengan zatnya sendiri yang wajib adanya dari zatnya, dan dia adalah al-Qayyum. Dan jika tidak wajib, tidak bisa dikatakan bahwa ia mustahil dengan zatnya setelah dianggap ada. Namun, jika dikaitkan dengan pertimbangan zatnya dengan syarat seperti syarat ketiadaan penyebabnya, ia menjadi mustahil, atau jika dikaitkan dengan syarat keberadaan penyebabnya, ia menjadi wajib. Dan jika tidak dikaitkan dengan syarat apapun, baik adanya penyebab maupun ketiadaannya, maka tetaplah baginya dari zatnya perkara ketiga, yaitu kemungkinan. Sehingga berdasarkan zatnya sendiri ia adalah sesuatu yang tidak wajib dan tidak mustahil. Maka setiap yang ada, adakalanya wajib adanya dengan zatnya sendiri dan adakalanya mungkin adanya berdasarkan zatnya."

Komentar terhadap perkataan Ibnu Sina

Dikatakan bahwa pembagian yang ada menjadi wajib (yaitu wajib dengan sendirinya) dan mungkin (yang ada karena selainnya), dan bahwa yang ada karena selainnya pasti membutuhkan yang ada dengan sendirinya, semua ini benar dan merupakan proposisi yang benar. Adapun anggapan bahwa yang mungkin pada dirinya memiliki zat yang dapat menerima keberadaan dan ketiadaan, dan bahwa ia meskipun demikian dapat bersifat azali dan wajib karena selainnya, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Sina

dan para pengikutnya, ini batil menurut para cendekiawan dari yang terdahulu hingga yang kemudian, bahkan menurut Ibnu Sina sendiri beserta kontradiksinya.

Keberatan terhadap yang disebutkan sebelumnya dari beberapa segi Segi Pertama

Perkataannya "Jika dikaitkan dengan pertimbangan zatnya dengan syarat, ia menjadi mustahil atau wajib, dan jika tidak dikaitkan dengan syarat apapun, tetaplah baginya dari zatnya perkara ketiga yaitu kemungkinan" mengharuskan penetapan zat bagi kemungkinan ini yang terkadang wajib dan terkadang mustahil. Ini mengharuskan bahwa seluruhnya mungkin memiliki zat yang berbeda dari keberadaannya, dan bahwa zat tersebut dapat disifati dengan keberadaan pada suatu waktu dan ketiadaan pada waktu lain. Ini batil, baik dimaksudkan sebagai pendapat dari kaum Mu'tazilah dan semisalnya yang menjadikan yang tidak ada sebagai sesuatu, atau pendapat dari sebagian filsuf yang menjadikan esensi-esensi jenis di luar berbeda dari keberadaan di luar. Penjelasan tentang kebatilan keduanya telah dipaparkan di tempat lain.

Dan dia tidak menyebutkan bukti atas kebenaran hal itu di sini, dan pembagian yang disebutkannya tidak menunjukkan adanya tiga bagian di dunia luar sehingga buktinya tidak memiliki premis yang terukur. Ini termasuk metode yang ditempuh oleh orang-orang seperti mereka:

menyebutkan bagian-bagian yang diperkirakan secara mental tanpa memberikan bukti akan kemungkinan atau keberadaan tiap bagian, melainkan hanya menyebutkan perkiraan semata, kemudian membangun di atas perkiraan itu bangunan dari yang telah menetapkannya dalam realitas eksternal, padahal mereka belum menetapkannya dalam realitas eksternal seperti yang telah kami sebutkan contoh-contohnya di beberapa tempat.

Maksud di sini bahwa perkataan seseorang: "Setiap yang ada, jika dipandang dari segi zatnya tanpa memandang kepada yang lain, maka adakalanya wajib dan adakalanya mungkin" hanya benar jika diketahui bahwa yang ada di luar memiliki zat yang memungkinkan untuk tidak memandang kepada selainnya, agar dikatakan bahwa zat tersebut adakalanya wajib, adakalanya harus ada, dan adakalanya tidak harus ada.

Adapun jika tidak ada sesuatu di luar kecuali yang ada: baik dengan sendirinya atau karena selainnya, maka yang ada karena selainnya jika dipandang tanpa memandang kepada selainnya, tidak memiliki zat yang dapat dipandang sehingga dikatakan bahwa ia mungkin dan menerima keberadaan dan ketiadaan. Bahkan, apa yang diperkirakan ada karena selainnya ini, jika tidak memandang kepada selainnya, maka ia tidak memiliki hakikat sama sekali: tidak ada dan bukan yang lainnya, dan tidak ada yang mungkin ada sama sekali.

Penjelasan ini tidak sah untuk dijadikan dalil kecuali setelah menetapkan adanya zat yang terwujud di luar, yang berbeda dari apa yang ada di luar berupa keberadaan. Dan karena bagian ini tidak ditetapkan, maka dalilnya batil. Jika dikatakan: "Hal ini telah ditetapkan di tempat lain."

Dikatakan jawaban dari dua segi: Pertama: Telah dijelaskan juga di tempat lain kebatilan apa yang disebutkannya. Kedua: Dengan anggapan bahwa ia menetapkannya, tidak diragukan bahwa premis ini diperdebatkan oleh banyak cendekiawan, bahkan kebanyakan mereka, dan ini adalah premis yang samar yang memerlukan penjelasan.

Para filsuf Asy'ariyah seperti ar-Razi dan al-Amidi bingung tentangnya. Ar-Razi memiliki dua pendapat tentangnya, dan al-Amidi menahan diri darinya. Sedangkan ahli penetapan secara keseluruhan seperti al-Asy'ari dan lainnya sepakat atas kebatilannya. Bagaimana premis semacam ini bisa digunakan dalam menetapkan wajibul wujud, yang keberadaannya lebih jelas dan lebih dikenal daripada premis ini? Bukankah berdalil dengan yang lemah untuk yang kuat seperti mendefinisikan yang jelas dengan yang samar? Dan jika ini ditolak dalam definisi, maka dalam dalil lebih patut ditolak.

Segi Kedua Bahwa ini batil menurut semua pendapat. Adapun menurut pendapat para ahli teori dari Ahlus Sunnah yang mengatakan bahwa keberadaan segala sesuatu di luar

adalah esensi hakikatnya, maka jelas. Adapun menurut pendapat yang mengatakan bahwa yang tidak ada adalah sesuatu, yang membedakan antara keberadaan dan ketetapan, mereka tidak mengatakan demikian kecuali pada yang tidak ada. Mereka tidak mengatakan bahwa ketetapan yang ada yang qadim menerima keberadaan dan ketiadaan. Bahkan terkadang mereka mengatakan bahwa esensi yang qadim berbeda dari keberadaannya, tetapi mereka tidak mengatakan bahwa ia menerima keberadaan dan ketiadaan.

Secara keseluruhan, menurut mereka tidak tergambarkan adanya esensi yang melazimkan keberadaan namun menerima keberadaan dan ketiadaan. Adapun menurut pendapat filsuf belakangan yang menjadikan keberadaan yang mungkin sebagai tambahan atas esensi mereka, maka esensi-esensi tersebut hanya terwujud dalam keadaan ada, tidak mungkin terlepas dari keberadaan. Tidak tergambarkan bahwa menurut mereka ada esensi yang pada dirinya menerima keberadaan dan ketiadaan. Menetapkan esensi yang menerima keberadaan dan ketiadaan, namun bersamaan dengan itu melazimkan keberadaan, bukanlah pendapat satu pun dari kelompok-kelompok.

Aspek Ketiga Bahwa ini adalah batil, karena jika sesuatu itu mengharuskan wujud, maka mustahil ia menerima ketiadaan. Dan jika ketiadaannya mungkin, maka mustahil ia mengharuskan wujud. Maka klaim penggugat bahwa sesuatu itu mungkin wujudnya dan ketiadaannya,

dan bersamaan dengan itu ia mengharuskan wujud yang tidak mungkin ketiadaannya, adalah penggabungan antara dua hal yang kontradiktif.

Dan jika dikatakan: ia ditinjau dari zatnya mungkin wujud dan ketiadaannya, adapun ditinjau dari sebabnya maka wujudnya wajib. Dikatakan: Ucapan orang yang mengatakan: ia ditinjau dari zatnya mungkin wujud dan ketiadaannya, bukanlah maknanya bahwa wujud atau ketiadaannya wajib, melainkan maknanya ditinjau bahwa zatnya tidak berhak atas wujud maupun ketiadaan, tetapi ia harus memiliki salah satunya ditinjau dari selainnya.

Dan anggapan bahwa ia ada, maka wujud baginya dari selainnya adalah wajib, dan wujud yang wajib meskipun dengan selainnya tidak mungkin ketiadaannya. Maka zat ini yang wajib dengan selainnya tidak mungkin ketiadaannya dengan cara apapun. Dan seandainya jika tidak ada sebab yang mewajibkannya maka ia akan tiada, namun ini adalah anggapan yang mustahil karena sebab tersebut adalah wajibul wujud dengan zatnya dan ia termasuk kelaziman-kelazimannya, dan kelaziman dari yang wajib dengan zatnya mustahil ketiadaannya karena ketiadaan kelaziman mengharuskan ketiadaan yang melazimkan. Maka jika kelaziman yang wajib tiada, maka yang wajib akan tiada, dan ketiadaannya mustahil, maka ketiadaan kelazimannya mustahil. Dengan demikian ketiadaan zat ini mustahil, sehingga ketiadaannya tidak mungkin, karena yang mungkin

adalah kebalikan dari yang mustahil. Dan jika ketiadaannya mustahil maka tidak mungkin.

Aspek Keempat Dikatakan: Diketahui bahwa seandainya tidak ada wujud pelaku, maka ia akan tiada dengan sendirinya dan ketiadaannya tidak menjadi akibat dari sebab yang terpisah darinya.

Dan ucapan orang yang mengatakan: sebab ketiadaan adalah ketiadaan sebab: jika yang dimaksud adalah bahwa ketiadaan sebab mengharuskan ketiadaannya dan menunjukkannya, maka ini benar. Dan jika yang dimaksud adalah bahwa ketiadaan sebab itu sendiri yang menjadikan akibat tiada, maka ini jelas batil menurut akal, karena ketiadaan murni tidak memiliki pengaruh sama sekali terhadap sesuatu. Dan karena apa yang tidak ada kecuali dengan selainnya, jika selainnya tidak ada, maka ia tetap pada ketiadaan, berlanjut pada keadaannya. Dan ketiadaan yang berlanjut dan tetap tidak memiliki sebab sama sekali. Seandainya diperkirakan bahwa setiap yang tiada memiliki sebab bagi ketiadaannya, maka akan mengharuskan perkiraan sebab-sebab yang tidak terbatas karena apa yang diperkirakan ketiadaannya tidak terbatas, dan semua ini batil. Karena ketiadaan adalah negasi murni, bukan sesuatu sama sekali sehingga diperkirakan padanya sebab-sebab dan akibat-akibat.

Dan jika demikian, maka yang mungkin tidak membutuhkan kepada yang mempengaruhi kecuali jika

diperkirakan wujudnya. Jika tidak, maka dengan perkiraan ketiadaannya, ia tidak membutuhkan kepada sesuatu sama sekali. Maka jika diperkirakan wujudnya wajib dengan selainnya, kewajiban yang qadim dan azali, maka tidak ada yang menerima ketiadaan dan tidak mungkin dibarengi dengan zatnya syarat ketiadaan sebabnya. Dan keberatan ini bisa diajukan terhadap perkataannya: setiap yang ada jika dilihat dari sisi zatnya tanpa melihat kepada selainnya, maka ia adakalanya wajib dan adakalanya mungkin.

Maka dikatakan jika dikatakan bahwa zat adalah wujud itu sendiri yang terealisasi di luar, maka itu ketika dikatakan ia tidak memiliki hakikat tanpa wujud dengan sendirinya. Maka jika dilihat kepadanya terlepas dari selainnya dengan mencari hakikatnya dan itu adalah negasi murni, maka ia tidak memiliki hakikat yang dapat diperhatikan hati sama sekali.

Dan jika dikatakan bahwa ia memiliki zat yang berbeda dengan wujud, maka zat tersebut, baik diperkirakan mungkin terealisasinya tanpa wujud sebagaimana dikatakan oleh orang yang mengatakan: yang tiada adalah sesuatu, atau diandaikan bahwa tidak mungkin terealisasinya tanpa wujud, maka menurut kedua perkiraan ini, jika dilihat kepadanya tanpa melihat kepada selainnya, ia tidak ada melainkan tiada. Dan Anda telah memperkirakan ia ada, maka ini adalah penggabungan dua hal yang bertentangan.

Dan juga, ia dengan ketiadaan perhatian kepada selainnya, mustahil wujud bukan boleh wujud. Maka apa yang mungkin wujudnya jika dilihat kepadanya tanpa melihat kepada apa yang menuntut wujudnya, adalah mustahil wujud, baik diperkirakan ketiadaan apa yang mewujudkannya atau tidak diperkirakan: tidak wujudnya dan tidak ketiadaannya. Maka ia tidak akan ada kecuali dengan apa yang mewujudkannya. Jika dilihat kepadanya terlepas dari apa yang mewujudkannya, maka mustahil wujudnya.

Dan jika seseorang mengatakan ada perbedaan antara melihat kepadanya dengan syarat tidak atau tanpa syarat, atau mengatakan dengan syarat ketiadaan yang mewujudkan atau tanpa syarat wujudnya, maka ia mustahil pada yang pertama dan mungkin pada yang kedua.

Dikatakan kepadanya: Bahkan ia mustahil pada kedua bagian. Jika diambil tanpa syarat, ia mustahil wujud, dan demikian juga jika diambil tidak dengan wujud pelaku.

Dan itu karena tidak mungkin wujudnya kecuali dengan pelaku, dan wujudnya tanpa pelaku adalah mustahil. Maka jika dilihat kepadanya tidak dengan kelaziman wujudnya, maka wujudnya mustahil. Dan yang mustahil lebih umum daripada yang mustahil dengan sendirinya atau dengan selainnya, sebagaimana wujud lebih umum daripada yang ada dengan sendirinya atau dengan selainnya. Dan kemustahilan tidak perlu dibarengi dengan syarat yaitu

ketiadaan sebabnya, bahkan jika tidak dibarengi dengan sebab wujudnya, ia mustahil. Dan akal memahami kemustahilannya tanpa apa yang mewujudkannya, meskipun tidak terlintas bahwa ia dibarengi dengan ketiadaan sebabnya. Maka ia dalam keterlepasannya dari perkaitan dengan apa yang mewujudkannya adalah mustahil sebagaimana ia dalam perkaitan, maka ketiadaan sebab adalah mustahil.

Yang menjelaskan hal itu adalah bahwa ketiadaan sebab bukanlah sesuatu, maka perkaitannya dengan ketiadaan sebab adalah perkaitan dengan ketiadaan murni. Maka tidak berbeda keadaannya antara perkiraan ketiadaan perkaitan ini dan ketiadaannya, kecuali jika dibarengi dengannya apa yang menuntut wujudnya. Jika tidak, maka ia tanpa perkaitan yang menuntut wujudnya adalah mustahil dan tiada.

Sebab dari hal ini adalah bahwa pengaitan ini bukanlah yang mewajibkan ketiadaannya pada hakikatnya, tetapi ia hanyalah dalil atas ketiadaan. Dan dalil-dalil itu beragam dan dalil tidak berbalik, sehingga tidak mesti dari ketiadaannya menjadi ketiadaan yang ditunjukkan kecuali jika itu merupakan kelaziman. Maka sesuatu jika diambil bersama lawannya adalah mustahil, dan jika diambil dengan ketiadaan pelakunya adalah mustahil, dan masing-masing dari kedua hal ini menunjukkan kemustahilannya. Demikian pula jika diambil tanpa syaratnya, ia adalah mustahil, dan

tanpa kelazimannya, ia adalah mustahil. Dan penentu yang mungkin adalah yang paling melekat dari kelaziman baginya dan syarat yang paling besar. Tidak ada bedanya antara diperkirakan dengan ketiadaan kelaziman atau diperkirakan tidak dengan adanya kelaziman, maka keduanya sama, ia mustahil pada keduanya kecuali dengan kelaziman, karena adanya sesuatu yang melazimankan tanpa kelaziman adalah mustahil. Oleh karena itu, segala yang diperkirakan di dunia luar, adakalanya wajib dengan sendirinya atau karena yang lain, dan adakalanya mustahil dengan sendirinya atau karena yang lain.

Jika dikatakan: "Ia berdasarkan dirinya sendiri tidak wajib dan tidak mustahil." Dikatakan: Tidak ada sesuatu pun di luar yang tidak wajib dan tidak mustahil. Yang demikian itu hanyalah sesuatu yang diperkirakan dalam pikiran, sehingga diperkirakan dalam pikiran suatu zat yang mungkin ada dan tidak ada. Dan engkau tidak berbicara tentang apa yang diperkirakan dalam pikiran, tetapi engkau mengatakan: "Setiap yang ada," sehingga engkau menjadikan pembagian berlaku pada hal-hal yang ada di luar, dan itu adakalanya ada dengan sendirinya dan adakalanya karena yang lain. Dan tidak ada padanya sesuatu yang mungkin dipandang bersamaan dengan ketiadaannya kecuali jika itu dalam pikiran, meskipun dalam pikiran ia adalah wujud mental.

Segi Kelima Perkataannya, "Jika dikaitkan dengan pertimbangan zatnya menjadi wajib atau mustahil, dan jika

tidak dikaitkan dengan syarat apapun, baik adanya penyebab maupun ketiadaannya, maka tetaplah baginya dari zatnya perkara ketiga, yaitu kemungkinan. Sehingga berdasarkan zatnya sendiri ia adalah sesuatu yang tidak wajib dan tidak mustahil."

Dikatakan: Pembagian ini mencakup penafian dua hal yang bertentangan, karena pasti harus dikaitkan dengannya adanya sebab atau ketiadaannya. Tidak mungkin mengangkat dua hal yang bertentangan sekaligus, yaitu adanya sebab dan ketiadaannya bersamaan. Maka perkiraan yang berlawanan dengan keduanya, yaitu tidak dikaitkan dengannya adanya sebab dan ketiadaannya, adalah perkiraan penafian dua hal yang bertentangan, yaitu mengangkat adanya sebab dan ketiadaannya sekaligus, dan ini mustahil.

Dengan demikian, kemungkinan hanya ditetapkan berdasarkan perkiraan yang mustahil. Dan apa yang tidak ditetapkan kecuali berdasarkan perkiraan yang mustahil, maka ia mustahil. Jadi, kemungkinan yang mereka tetapkan—yaitu bahwa ia tidak wajib dan tidak mustahil—hanya terjadi dengan perkiraan yang mustahil, yaitu mengangkat dua hal yang bertentangan, sehingga ia mustahil. Ini menjelaskan bahwa kemungkinan ini adalah perkara yang tidak memiliki hakikat di luar, dan kemungkinan hanya bisa dipahami pada sesuatu yang terkadang ada dan terkadang tidak ada. Adapun sesuatu

yang ada dan tidak menerima ketiadaan sama sekali, maka ia bukan mungkin, sebagaimana sesuatu yang tidak ada dan tidak menerima keberadaan sama sekali juga bukan mungkin, seperti kebalikan dari sifat-sifat kesempurnaan Allah, karena ketidakmampuan, kebodohan, dan semisalnya adalah hal-hal yang tidak ada bagi-Nya yang tidak menerima keberadaan sama sekali, sebagaimana kehidupan, kekuasaan, dan ilmu-Nya adalah kelaziman zat-Nya yang tidak menerima ketiadaan sama sekali, bahkan wajib adanya dan mustahil tidak ada, dan bukan termasuk mungkin yang menerima keberadaan dan ketiadaan. Ini dijelaskan oleh

Segi Keenam Yaitu perkataannya, "Dan jika tidak dikaitkan dengan syarat apapun, baik adanya penyebab maupun ketiadaannya, maka tetaplah baginya dari zatnya perkara ketiga."

Ini menunjukkan bahwa perkara ketiga ini hanya ada padanya dari zatnya jika tidak dikaitkan dengannya salah satu dari dua hal tersebut. Dan diketahui bahwa pasti harus dikaitkan dengannya salah satu dari dua hal tersebut. Jika kemungkinan tidak ada padanya kecuali dalam keadaan bebasnya dari pengaitan, dan ia tidak bebas dari pengaitan, maka tidak ada padanya dari zatnya kemungkinan sama sekali. Karena dia menjadikan apa yang tidak mungkin tidak ada sebagai wajib, baik wajib dengan sendirinya atau karena yang lain, dan apa yang wajib bukanlah mungkin. Sesuatu hanya menjadi mungkin jika tidak dikaitkan dengannya baik

sebab keberadaannya maupun sebab ketiadaannya. Yang menegaskan hal ini adalah

Segi Ketujuh Yaitu bahwa perkataan ini menunjukkan bahwa dalam keadaan dikaitkannya dengan syarat adanya sebab, ia adalah wajib, bukan mungkin dari zatnya. Dan yang diperkirakan adalah bahwa ia ada, dan yang ada adakalanya wajib dan adakalanya mungkin. Dan dalam keadaan adanya telah dikaitkan dengannya adanya sebab, maka dalam keadaan adanya ia tidak memiliki kemungkinan dari zatnya.

Dengan demikian, menyifatinya dengan kemungkinan dalam keadaan keberadaan yang wajib adalah mustahil. Maka batallah pembagian keberadaan yang wajib menjadi wajib dan mungkin berdasarkan anggapan ini, berbeda dengan pembagian orang yang membaginya menjadi wajib dan mungkin, dan menafsirkan mungkin sebagai sesuatu yang disifati dengan keberadaan terkadang dan ketiadaan terkadang, sehingga terkadang ada dan terkadang tidak ada. Karena pembagian keberadaan menjadi wajib dan mungkin berdasarkan anggapan ini tidak ada pertentangan di dalamnya, karena ia disifati dengan kemungkinan dalam keadaan ketiadaannya karena mungkin adanya, dan disifati dengannya dalam keadaan adanya karena telah mungkin adanya sebagaimana mungkin ketiadaannya.

Segi Kedelapan Bahwa perkataan seseorang, "Ia memiliki kemungkinan dari zatnya," atau "Zatnya menerima keberadaan dan ketiadaan," dan semisalnya.

Dikatakan kepadanya: Zat ini dari segi ia adalah zat, dengan memutus pandangan dari keberadaannya sebagaimana yang kalian perkirakan, apakah ia wajib atau mungkin atau mustahil? Jika ia wajib atau mustahil, batallah keadaannya sebagai mungkin. Dan jika ia mungkin, maka ia tidak akan menjadi zat kecuali dengan perkara lain yang menjadikannya zat, sebagaimana ia tidak akan menjadi ada kecuali dengan perkara lain yang menjadikannya ada. Bahkan, menurut apa yang mereka sebutkan, tidak ditetapkan menjadi zat kecuali dengan sebab, dan tidak dinafikan menjadi zat kecuali dengan sebab. Dan ini mengarah pada ketidakterbatasan (tasalsul), karena perkataan tentang apa yang disifati sebagai zat sama seperti perkataan tentang apa yang disifati sebagai ada.

Segi Kesembilan Bahwa jika hakikat dan zat tersebut membutuhkan sebab untuk menjadi hakikat dan zat, maka tidak ada sebab kecuali wajibul wujud. Dan wajibul wujud mustahil menjadikannya hakikat bersamaan dengan ketiadaannya, sehingga tidak menjadikannya zat dan hakikat kecuali bersamaan dengan keberadaannya. Dengan demikian, jika keberadaannya wajib karena-Nya, maka hakikatnya pun wajib karena-Nya, sehingga ia tidak dapat menerima ketiadaan, sebagaimana keberadaan itu sendiri

tidak dapat menerima ketiadaan karena adanya penggabungan antara dua hal yang bertentangan di dalamnya.

Segi Kesepuluh Bahwa jika diperkirakan wajibul wujud tidak menjadikan hakikatnya—dan ia tidak memiliki hakikat kecuali dengan sebab—maka tidak ada hakikat yang menerima keberadaan dan ketiadaan.

Aspek Kesebelas Perkataannya, "Setiap yang ada jika dilihat kepadanya dari segi zatnya tanpa melihat kepada selainnya..." dst.

Dikatakan: Ketika kita melihat kepada langit atau selainnya dari berbagai yang ada tanpa melihat kepada selainnya, kita tidak memahami kecuali entitas yang ada tersebut. Maka ketika kita memperkirakan bahwa wujud tidak wajib baginya dari dirinya sendiri, ia tidak akan ada kecuali dengan yang mewujudkan yang mewujudkannya. Maka kita memahami bahwa sesuatu itu adakalanya ada dengan sendirinya dan adakalanya ada dengan selainnya. Dan jika wujud dibagi menjadi ada dengan sendirinya dan ada dengan selainnya, dan yang kedua ini disebut mungkin, maka ini adalah pembagian yang benar, dan ini seperti membaginya menjadi yang dibuatkan dan bukan yang dibuatkan, yang diciptakan dan bukan yang diciptakan. Adapun anggapan bahwa mungkin ini memiliki zat dan bagi zat itu tidak ada wujud maupun ketiadaan, maka ini tidak masuk akal pada sesuatu dari yang ada. Bahkan yang masuk

akal adalah bahwa dalam yang mungkin dari dirinya sendiri tidak ada wujud sama sekali, tidak ada realisasi, tidak ada zat, dan tidak ada sesuatu dari segala sesuatu.

Dan jika kita mengatakan bahwa ia tidak memiliki wujud dari zatnya, maka bukan maknanya bahwa ia di luar memiliki zat yang tidak memiliki wujud darinya, melainkan maknanya bahwa kita membayangkan suatu zat dalam diri kita, dan kita membayangkan bahwa zat tersebut tidak ada di luar kecuali dengan pencipta yang menciptakannya. Maka hakikat-hakikat yang terbayangkan dalam pikiran tidak ada dalam kenyataan kecuali dengan pencipta yang menciptakannya di luar, bukan bahwa di luar ia memiliki zat yang tetap di luar yang menerima wujud di luar dan ketiadaan di luar, karena ini adalah batil.

Dan jika demikian, dan kita tahu bahwa setiap yang ada maka adakalanya ada dengan sendirinya dan itu adalah Pencipta, atau ada dengan selainnya dan itu adalah yang dibuat yang dibuatkan. Dan yang dibuat yang dibuatkan tidak akan ada kecuali baru (hadits) yang didahului oleh ketiadaan. Bahkan yang mungkin yang menerima wujud dan ketiadaan tidak akan ada kecuali baru (hadits) yang didahului oleh ketiadaan menurut umumnya orang-orang berakal. Seandainya diperkirakan bahwa kita tidak mengetahui hal ini, maka penamaan sesuatu yang wujudnya dengan sendirinya dan wujud selainnya darinya sebagai Pencipta, dan penamaan apa yang diciptakan oleh selainnya

sebagai makhluk, lebih baik dan lebih jelas daripada penamaan ini sebagai mungkin. Karena yang mungkin tidak disifati dengannya pada kebiasaannya kecuali yang tidak ada yang mungkin untuk ada dan mungkin untuk tidak ada. Adapun yang sudah ada maka ia telah keluar dari kemungkinan menuju kewajiban dengan selainnya. Yang dikenal dalam fitrah manusia adalah bahwa apa yang telah berlalu wujud dan ketiadaannya, mereka tidak menyebutnya mungkin. Mereka hanya menyebut mungkin sesuatu yang mungkin adanya di masa depan dan ketiadaannya di masa depan.

Kemudian jika diketahui bahwa segala sesuatu selain yang wujud dengan sendirinya adalah buatan yang dibuat baginya, maka diketahui bahwa yang dibuat yang dibuatkan tidak akan ada kecuali baru (hadits), sebagaimana telah dijelaskan di tempatnya. Dan keberatan-keberatan ini bukanlah keberatan terhadap penetapan wajibul wujud, karena itu adalah benar, tetapi terhadap cara ini yang ia tempuh ketika ia menetapkan zat yang mungkin, padahal ia menurutnya adalah kekal dan azali, dan penetapan wajibul wujud tidak membutuhkan hal ini dalam cara ini.

Bahkan jika dikatakan: setiap yang ada maka adakalanya ada dengan sendirinya dan adakalanya ada dengan selainnya, dan yang ada dengan selainnya tidak ada kecuali dengan yang ada dengan sendirinya, maka tetaplah wujud yang ada dengan sendirinya. Dan jika yang ini disebut

wajib dan yang ini disebut mungkin, maka itu adalah masalah lafaz. Tetapi maksudnya adalah bahwa tidak ditetapkan wajibul wujud dengan apa yang diklaim sebagai zat yang menerima wujud dan ketiadaan, padahal ia bersamaan dengan itu kekal abadi dan wajib. Maka yang wajib tidak menerima ketiadaan dengan keadaan apapun, dan Allah Maha Mengetahui. Dan hal-hal yang kami sebutkan di tempat ini adalah bermanfaat secara umum dan dibutuhkan di tempat ini dan selainnya, karena adanya penyakit-penyakit dalam hati. Tetapi kita keluar ke hal-hal tersebut dari pembicaraan tentang jalur-jalur yang ditempuh oleh Abu Abdullah ar-Razi dalam kebaruan alam dan tubuh-tubuh, dan kami menyebutkan perkataan al-Amidi tentang jalur-jalur tersebut. Maka hal ini terjadi dalam pembicaraan tentang jalur pertama.

Fasal: Keterangan al-Amidi tentang jalur kedua Adapun jalur kedua, maka jalur kebutuhan kekhususan kepada yang mengkhususkan. Al-Amidi menjelaskannya dari dua aspek:

Aspek Pertama Salah satunya adalah apa yang disebutkan oleh ar-Razi kemudian ia batalkan. Al-Amidi berkata: Jalur kedua adalah bahwa bagian-bagian alam membutuhkan kepada apa yang mengkhususkannya dengan sifat-sifat yang boleh baginya, dan setiap yang seperti itu adalah baru (hadits). Maka alam adalah baru (hadits).

Adapun premis pertama, para sahabat telah menempuh di dalamnya dua cara. Pertama, mereka

mengatakan: setiap tubuh dari tubuh-tubuh alam adalah terbatas, dan setiap yang terbatas memiliki bentuk tertentu, ukuran tertentu, dan ruang tertentu.

Adapun premis pertama, maka karena penjelasan yang telah lalu. Dan adapun premis kedua, maka karena setiap tubuh yang terbatas, pasti memiliki ukuran tertentu, dan dikelilingi oleh batas tunggal seperti yang berbentuk bulat, atau batas-batas seperti yang bersegi, dan itulah yang dimaksud dengan bentuk, dan berada dalam ruang di mana mungkin untuk ditunjuk bahwa ia di sini atau di sana.

Semua ini diketahui secara pasti, dan segala sesuatu yang memiliki bentuk, ukuran, dan ruang tertentu pasti membutuhkan penentu yang menentukannya.

Bukti dari hal ini adalah bahwa tidak ada benda kecuali diketahui secara pasti bahwa benda tersebut dapat memiliki ukuran yang lebih besar atau lebih kecil dari ukuran yang dimilikinya sekarang, atau bentuk selain bentuknya, dan ruang selain ruangnya, baik ke kanan darinya atau ke kiri. Jika demikian adanya, maka ia membutuhkan penentu untuk menentukannya, dan jika tidak, maka salah satu dari dua kemungkinan akan terjadi tanpa adanya penentu, dan ini mustahil.

Jalan Kedua adalah bahwa substansi alam ini bisa jadi terkumpul atau terpisah, atau terkumpul dan terpisah bersamaan, atau tidak terkumpul dan tidak terpisah, atau

sebagian terkumpul dan sebagian terpisah. Tidak mungkin dikatakan dengan kumpul dan pisah bersamaan, dan tidak juga bahwa substansi itu tidak terkumpul dan tidak terpisah bersamaan, karena ini jelas kemustahilannya. Maka tidak tersisa kecuali salah satu dari bagian-bagian lainnya. Dan bagian manapun yang diperkirakan, mungkin dalam akal untuk memperkirakan benda-benda berlawanan dengannya, sehingga hal itu menjadi kemungkinan baginya, dan ia membutuhkan penentu yang menentukannya dengannya sebagaimana telah dijelaskan pada jalan pertama.

Adapun penjelasan premis kedua, yaitu bahwa segala yang membutuhkan penentu adalah baharu, maka itu karena penentu haruslah pelaku yang memiliki pilihan, dan apa yang ditentukannya haruslah baharu, sebagaimana telah dijelaskan dalam metode pertama, yaitu metode kemungkinan, karena dia telah mendahulukannya, dan akan datang insya Allah apa yang disebutkan di dalamnya. Dan jika telah tetap bahwa bagian-bagian alam dari substansi dan benda tidak lepas dari yang baharu maka ia menjadi baharu. Dan jika bagian-bagian alam dari substansi dan benda adalah baharu, maka semua aksiden juga baharu dengan keharusan bahwa aksiden tidak berdiri kecuali pada substansi dan benda. Dan alam tidak keluar dari substansi dan aksiden, maka ia adalah baharu.

Al-Amidi berkata: "Metode ini juga lemah, karena bisa dikatakan bahwa premis pertama meskipun diterima, namun

premis kedua, yaitu bahwa segala yang membutuhkan penentu adalah baharu, tidak diterima. Dan apa yang disebutkan dalam penjelasannya adalah batil berdasarkan apa yang telah dijelaskan pada metode pertama. Dan dengan anggapan menerima kebaharian sifat-sifat yang ditunjuk, tidak harus substansi dan benda itu baharu, karena mungkin saja sifat-sifat ini silih berganti padanya tanpa batas, kecuali dengan mengacu pada penjelasan sebelumnya tentang ketidakmungkinan peristiwa-peristiwa yang berurutan tanpa awal yang berakhir padanya."

Komentar Ibnu Taimiyah terhadap Perkataan Al-Amidi

Saya katakan metode ini lebih lemah dari masalah gerak dan diam, karena ia membutuhkan apa yang dibutuhkan yang lain tanpa kebalikannya, karena keduanya membutuhkan penjelasan tentang ketidakmungkinan peristiwa berurutan, dan telah diketahui apa yang ada di dalamnya. Dan ini bertambah dengan kebutuhannya pada penjelasan bahwa benda tidak lepas dari sifat-sifat baharu selain gerak dan diam, dan ini bertentangan dengan mayoritas orang berakal. Dan ini dibangun atas beberapa premis, bahwa pasti ada ukuran atau kumpul atau pisah, dan bahwa itu tidak terjadi kecuali dengan penentu, dan bahwa segala yang membutuhkan penentu adalah baharu.

Adapun premis pertama, mayoritas orang berakal menerima bahwa pasti ada ukuran. Adapun keharusan adanya kumpul dan pisah, ini dibangun atas masalah atom (jawhar fard).

Dan kebanyakan orang berakal dari berbagai kelompok Muslim dan lainnya mengingkari atom, bahkan kelompok-kelompok besar dari ahli kalam, seperti Al-Najjariyyah, Al-Dirariyyah, Al-Hisyamiyyah, Al-Kullabiyyah, dan banyak dari Al-Karamiyyah bersama kebanyakan filsuf. Meskipun pendapat bahwa benda tersusun dari materi dan bentuk, sebagaimana dikatakan oleh sebagian filsuf, lebih buruk daripada klaim bahwa benda tersusun dari atom-atom. Kedua pendapat itu lemah.

Dan kami dalam posisi ini tujuan kami adalah mengingatkan pada jalan-jalan yang komprehensif dan maksudnya. Adapun apakah yang memiliki ukuran membutuhkan penentu, dalam hal ini ada perselisihan yang terkenal. Dan itu karena ukuran adalah sifat dari sifat-sifat pemilik ukuran, seperti warna-warnanya, keadaan-keadaannya, dan semua yang mungkin disifati oleh benda berupa kehidupan, ilmu, kemampuan, pembicaraan, pendengaran, penglihatan, dan lain-lain. Karena sifat-sifatnya ada dua jenis: ada yang khusus bagi yang hidup seperti sifat-sifat ini, dan ada yang sama-sama dimiliki oleh yang hidup dan yang tak hidup, seperti warna, ukuran, rasa, dan bau.

Jika seseorang berkata, "Segala yang memiliki ukuran mungkin memiliki ukuran yang berbeda dari yang dimilikinya sekarang," ini seperti perkataan, "Segala yang disifati mungkin disifati dengan selain sifatnya." Jika kita tampilkan pada akal kita apa yang kita ketahui dari yang ada yang memiliki ukuran dan sifat, maka kemungkinan kita untuk menganggapnya berbeda dari ukurannya sama seperti kemungkinan kita menganggapnya berbeda dari sifatnya, bahkan ukuran adalah bagian dari sifat.

Dan karena ini, ketika para ahli fikih berbicara tentang konsep sifat seperti sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tentang zakat pada unta yang merumput bebas, sebagian dari mereka membahas tentang konsep ukuran seperti sabdanya "Jika air mencapai dua qullah, maka tidak mengandung najis." Beberapa lainnya mengatakan bahwa ukuran termasuk bagian dari sifat-sifat.

Dan karena ini, termasuk argumen yang digunakan oleh sebagian ahli kalam terhadap para filsuf dalam masalah kebaruan alam, bahwa alam memiliki sifat-sifat dan ukuran-ukuran yang mungkin berbeda dari yang ada sekarang, sehingga alam membutuhkan penentu khusus, karena alam itu mungkin (ada) berdasarkan kesepakatan, dan penentu khusus tidak bisa menjadi sesuatu yang wajib dengan sendirinya.

Abu Al-Ma'ali telah menempuh jalan ini dalam kitab An-Nizhamiyah. Para penempuh metode ini dan para

penentang mereka tidak membedakan antara ukuran dan sifat-sifat lainnya dalam hal kemungkinan penerimaan dan ketidakpenerimaan. Ukuran tertentu lebih dekat kepada zat tertentu daripada sifat-sifat mutlak, sebagaimana sifat-sifat khususnya lebih melekat padanya daripada jenis ukuran. Karena jisim matematika yang diperkirakan dalam pikiran tidak mungkin dibayangkan kecuali memiliki ukuran yang mungkin dibayangkan kosong dari semua sifat, karena itu adalah asumsi jisim yang mencakup semua jisim. Oleh karena itu, diperkirakan terlepas dari semua sifat, seperti angka yang diabstraksikan dari semua yang dihitung.

Demikian pula apa yang dibayangkan seseorang dari jisim-jisim setelah melihatnya, seperti membayangkan manusia, kuda, pohon, rumah, kota, gunung dan sejenisnya, dia bisa membayangkannya tanpa membayangkan sesuatu dari sifat-sifatnya seperti warna dan lainnya, tetapi dia tidak mungkin membayangkannya dengan menafikan ukurannya. Maka kekhususan jenis jisim dengan jenis ukuran seperti kekhususan jenis yang disifati dengan jenis sifat, dan kekhususan jisim tertentu dengan ukurannya seperti kekhususannya dengan sifat tertentu dan hakikat khususnya.

Segala sesuatu memiliki hakikat yang khusus baginya, ukuran, dan sifat-sifat yang ada padanya. Di sini ada tiga hal: ukuran, hakikat, dan sifat-sifat hakikat.

Perkataan seseorang "Setiap yang memiliki ukuran mungkin berbeda dari ukuran itu" sama seperti perkataannya

"Setiap yang disifati mungkin ada dengan sifat yang berbeda," dan ini lebih dekat daripada perkataannya "Setiap yang memiliki hakikat mungkin ada dengan hakikat yang berbeda."

Namun dalam pembahasan ini, cukuplah menjadikan hukum ukuran sama dengan hukum sifat-sifat lainnya. Tidak diragukan bahwa kualitas sesuatu dan sifat-sifatnya lebih melekat padanya daripada ukurannya, jadi kualitasnya lebih tepat baginya daripada kuantitasnya. Kekhususannya dengan ukuran tertentu kurang dari kekhususannya dengan sifat tertentu. Api, air, dan udara memiliki kualitas-kualitas khusus yang lebih melekat padanya daripada ukuran tertentu.

Maka dikatakan, jika mungkin untuk menetapkan bahwa setiap jisim menerima sifat-sifat yang berbeda dari yang ada padanya, dan apa yang demikian adalah mungkin atau baru, maka ini akan menjadi dalil umum yang tidak khusus untuk yang berukuran. Dan jika itu tidak mungkin, maka tidak ada perbedaan antara ukuran dan yang lainnya.

Salah satu cara yang disebutkan oleh Al-Ibrazi dan lainnya dalam membuktikan adanya Pencipta Yang Maha Tinggi adalah dengan berdalil melalui kemungkinan sifat-sifat jisim atau kebaruannya, dan para penempuh jalan ini tidak membedakan antara ukuran dan yang lainnya.

Kemudian seseorang bisa mengatakan: Perkataan yang mengatakan "Setiap yang memiliki ukuran mungkin lebih besar atau lebih kecil" atau "Setiap yang memiliki sifat mungkin berbeda dari sifat itu" dan sejenisnya, apakah yang dimaksud adalah kemungkinan mental atau kemungkinan eksternal? Perbedaan keduanya adalah bahwa kemungkinan mental berarti tidak adanya pengetahuan tentang ketidakmungkinan, sehingga tidak ada dalam pikirannya yang mencegah hal itu. Sedangkan kemungkinan eksternal berarti pengetahuan tentang kemungkinan dalam kenyataan. Manusia membayangkan dalam dirinya banyak hal yang dia anggap mungkin dan tidak tahu bahwa itu tidak mungkin, padahal sebenarnya itu tidak mungkin dalam kenyataan karena alasan-alasan lain.

Jika dia mengatakan "Saya maksudkan kemungkinan mental," maka itu tidak berguna baginya, karena paling jauh itu berarti tidak adanya pengetahuan tentang ketidakmungkinan sifat itu menjadi wajib baginya.

Dan jika dia mengatakan "Saya maksudkan kemungkinan eksternal," yaitu bahwa saya tahu setiap yang disifati dengan sifat, atau setiap yang memiliki ukuran mungkin berbeda dari itu, maka dia terburu-buru dalam perkataan ini, karena ini adalah pernyataan universal yang mencakup banyak individu yang tidak bisa dihitung kecuali oleh Allah Ta'ala, dan dia tidak memiliki bukti yang menunjukkan kemungkinan hal itu dalam kenyataan yang

mencakup semua individu ini. Paling jauh dia melihat beberapa yang disifati dan yang berukuran menerima sesuatu yang berbeda dari yang ada padanya, dan jika dia menganalogikan yang gaib dengan yang nyata, maka ini adalah analogi yang paling rusak karena perbedaan hakikat, dan karena ini berbalik padanya.

Maka dikatakan kepadanya: "Kita tidak melihat kecuali yang memiliki sifat, maka menganalogikan yang gaib dengan yang nyata."

Dan dikatakan "Setiap yang berdiri sendiri memiliki sifat dan ukuran," dan ini lebih dekat kepada yang masuk akal daripada analogi mereka, karena ini tidak diketahui ada yang membatalkannya.

Adapun perkataan "Setiap yang memiliki sifat dan ukuran menerima yang berbeda dari itu," maka keumumannya tidak diketahui. Lantas manakah yang lebih baik: analogi yang tidak diketahui kekurangannya atau analogi yang tidak diketahui keumumannya?

Orang-orang sepakat bahwa mereka tidak melihat sesuatu yang ada kecuali memiliki sifat dan ukuran, dan mereka tidak sepakat bahwa segala yang mereka lihat mungkin ada dengan sifat dan ukuran yang berbeda dengan tetapnya hakikat yang menjadikannya apa adanya. Namun dengan tidak mungkinnya hakikat, maka tidak mungkinnya ukuran dan sifat-sifatnya lebih utama.

Kemudian, apa yang kita saksikan dari langit, kita hanya mengetahui kemungkinannya memiliki sifat-sifat yang berbeda dari ini dengan dalil-dalil terpisah, kita tidak mengetahui itu secara pasti atau secara indrawi. Oleh karena itu, banyak orang berakal yang tidak tergabung dalam mazhab tertentu yang diterima sebagian dari yang lain, membantah hal tersebut. Seandainya kemungkinan ini diketahui secara pasti, tentu kelompok-kelompok orang berakal yang tidak bersepakat atas satu pendapat tidak akan membantahnya, karena mereka tidak mungkin sepakat untuk mengingkari hal-hal yang pasti.

Kemudian dikatakan bahwa hal ini sendiri bertentangan dengan hakikat-hakikat dalam dirinya dan sifat-sifat yang melekat padanya. Karena dapat dikatakan setiap yang ada (maujud) memiliki hakikat khusus yang membedakannya dari yang lain. Maka kekhususan maujud tersebut dengan hakikat itu tanpa hakikat lainnya memerlukan pemberi kekhususan.

Dan dikatakan juga setiap maujud memiliki sifat-sifat yang melekat dan khusus padanya, maka kekhususannya dengan sifat-sifat tersebut tanpa yang lainnya memerlukan pemberi kekhususan.

Dan telah diketahui dengan keharusan akal dan kesepakatan para cendekiawan bahwa harus ada wujud yang wajib dengan sendirinya yang kekal, dan maujud yang mungkin yang baharu. Karena kita menyaksikan terjadinya

hal-hal yang baharu, dan yang baharu itu bersifat mungkin, jika tidak maka tidak akan ada. Dan bukan wajib dengan sendirinya, jika tidak maka tidak akan tiada. Dan diketahui secara pasti bahwa karakter sesuatu yang baharu tidak bisa ada kecuali dengan yang kekal, dan karakter sesuatu yang mungkin tidak bisa ada kecuali dengan yang wajib, sebagaimana telah dijelaskan di tempat lain.

Jika maujud-maujud terbagi menjadi yang kekal dan yang baharu, serta yang wajib dan yang mungkin, maka diketahui bahwa keduanya sama-sama memiliki sebutan wujud, mahiyah (esensi), dzat, hakikat, dan sebagainya, sedangkan yang Wajib memiliki kekhususan yang tidak dimiliki oleh yang lain.

Bahkan telah diketahui secara pasti bahwa yang Wajib memiliki hakikat khusus yang tidak dimiliki oleh yang lain. Jika setiap yang memiliki kekhususan memerlukan sesuatu yang berbeda darinya, maka hakikat yang Wajib dengan sendirinya memerlukan pemberi kekhususan yang berbeda darinya, sehingga tidak ada yang kekal maupun yang wajib dalam maujud-maujud, dan berakibat adanya hal-hal baharu tanpa yang membaharukan dan adanya hal-hal yang mungkin tanpa yang mewajibkan.

Dan sebagaimana hal ini diketahui kerusakannya secara pasti, maka tidak ada seorang cendekiawan pun yang berpendapat demikian. Bahkan puncak pendapat kaum materialis yang mengingkari dan kafir adalah mengatakan:

"Alam semesta itu kekal dan wajib wujud dengan sendirinya." Mereka tidak mengatakan: "Alam itu mungkin dan baharu tanpa pencipta." Dan jika seorang materialis mengatakan bahwa alam ini wajib wujud dengan sendirinya, maka dia harus mengakui bahwa yang wajib dengan sendirinya memiliki kekhususan dari yang lain dengan sifat-sifat yang tidak dimiliki oleh yang lain seperti hal-hal baharu dari hewan, tumbuhan, dan mineral.

Secara umum, setiap orang berakal terpaksa untuk menetapkan adanya wujud yang wajib dengan sendirinya yang memiliki hakikat khusus yang membedakannya dari selainnya tanpa pemberi kekhususan yang berbeda darinya yang memberikan kekhususan itu.

Dan bagi yang mengatakan: "Wajib wujud adalah wujud mutlak dengan syarat kemutlakan atau tanpa syarat."

Maka dikatakan kepadanya: "Pendapat ini, meskipun kerusakannya telah diketahui secara pasti sebagaimana dijelaskan di tempatnya, adalah pendapat yang kontradiktif dan mengharuskan bahwa ia memiliki kekhususan dari yang lain dengan apa yang mengkhususkannya."

Demikian itu karena yang mutlak tidak ada dalam kenyataan secara mutlak, dan tidak ada kecuali terbatas dengan batasan tertentu.

Jika dikatakan: maujud yang wajib, maka ia telah membatasinya dengan kewajiban sehingga tidak lagi mutlak.

Dan jika ia mengatakan: tidak wajib, maka ia telah membatasinya dengan meniadakan kewajiban sehingga tidak lagi mutlak.

Dan jika ia mengklaim adanya maujud yang tidak wajib dan tidak pula bukan wajib, maka ia harus menolak kedua hal yang kontradiktif sekaligus, dan ini adalah hal yang paling jelas kemustahilannya dalam evidensi akal.

Kemudian ia membatasinya dengan keadaannya sebagai prinsip bagi selainnya dan sebagai yang berakal, yang terakalkan, dan akal, serta sebagai yang mencintai, yang dicintai, dan cinta, dan hal-hal terbatas dan khusus lainnya yang membedakannya dari yang lain dan tidak menjadikannya wujud mutlak. Kemudian jika ia mengatakan ia mutlak tanpa syarat, maka ia harus menerima bahwa sebutannya benar untuk setiap maujud sebagaimana hewan yang mutlak tanpa syarat benar disebut berlaku pada manusia, kuda, dan hewan-hewan lainnya. Dan ini disepakati di antara para cendekiawan. Maka pada saat itu, harus setiap maujud adalah wajib wujud, jika wajib wujud adalah wujud mutlak tanpa syarat sebagaimana dikatakan oleh As-Sadr Al-Qunawi dan orang-orang sepertinya dari kaum batiniyah yang sesat, batiniyah dari Rafidhah dan batiniyah dari kalangan sufi.

Dan diketahui bahwa ini adalah penentangan terhadap indera dan akal, dan ini adalah puncak kesesatan dalam agama.

Dan jika ia mengatakan ia mutlak dengan syarat kemutlakan, sebagaimana dikatakan oleh sebagian kaum sesat dari kedua kelompok yang meniadakan dua hal yang kontradiktif darinya, maka mereka telah menetapkan dalam logika mereka bahwa yang mutlak dengan syarat kemutlakan hanya ada dalam pikiran, tidak dalam kenyataan. Kemudian mereka harus tidak mensifatinya dengan kewajiban, tidak pula sebagai sebab, tidak berakal, tidak terakalkan, tidak mencintai, dan tidak dicintai, karena semua ini mengeluarkan wujud dari kemutlakan dengan syarat kemutlakan dan membedakannya dari yang tidak demikian, sedangkan yang mutlak tanpa syarat tidak memiliki kekhususan dan perbedaan.

Dan jika mereka mengatakan: mutlak dengan syarat peniadaan segala hal positif darinya dan ia yang disifati dengan peniadaan dan penisbahan tanpa penetapan, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Sina dan sekelompok orang, maka ini, di samping batil dari banyak segi, bukanlah mutlak, melainkan maujud yang dibatasi dengan batasan-batasan negatif dan penisbahan, dan itu adalah pengkhususan yang membedakannya dari seluruh maujud lainnya dengan cara apapun diperkirakan.

Kemudian dikatakan, segala hal yang ditunjuk oleh akal harus memiliki hakikat khusus yang membedakannya dari selainnya bagaimanapun keadaannya. Dan segala yang ada dalam kenyataan harus memiliki wujud khusus yang

membedakannya dari selainnya. Jika setiap yang memiliki kekhususan harus memiliki pemberi kekhususan dari luar, maka tidak mungkin ada dalam wujud sesuatu yang ada dengan sendirinya, tidak mungkin ada hakikat dari hakikat-hakikat yang ada dengan sendirinya, dan tidak mungkin ada wujud yang wajib.

Kemudian terjadilah kontradiksi, daur yang mustahil, dan rangkaian tak terhingga yang mustahil. Karena jika setiap yang khusus membutuhkan sesuatu yang berbeda yang mengkhususkannya, maka yang kedua itu apakah membutuhkan pemberi kekhususan atau tidak. Jika tidak membutuhkan, maka kaidah universal itu terbantahkan, dan itulah yang diinginkan.

Dan jika membutuhkan yang pertama, maka terjadilah daur yang mustahil. Dan jika membutuhkan yang lain, maka terjadilah rangkaian tak terhingga dalam sebab-sebab, dan keduanya mustahil menurut kesepakatan para cendekiawan.

Dan jika ada yang menganggap bahwa yang terjadi adalah daur seiring, yaitu masing-masing dari yang khusus itu ada bersama dengan yang lain.

Maka dikatakan, masing-masing dari keduanya memiliki kekhususan tersendiri, sehingga ia bergantung pada apa yang membuat dirinya khusus dan pada apa yang membuat yang lain khusus. Ini mengharuskan adanya

kekhususan-kekhususan, maka pernyataan tentang kekhususan itu sama seperti pernyataan yang pertama.

Secara keseluruhan, kekhususan sesuatu dengan apa yang menjadi ciri khasnya adalah seperti kekhususannya dengan dirinya sendiri, keberadaannya, dan semua sifat-sifatnya, baik yang melekat maupun yang baru. Perkataan "Setiap yang memiliki kekhususan pasti butuh pemberi kekhususan yang berbeda darinya" sama seperti perkataan "Setiap yang ada pasti butuh pemberi keberadaan yang berbeda darinya," dan "Setiap hakikat pasti butuh pemberi hakikat yang berbeda darinya," dan "Setiap yang berdiri sendiri pasti butuh pemberi kekuatan yang berbeda darinya," dan sejenisnya.

Tidak ada satu pun dari hal-hal ini kecuali pikiran mampu membayangkannya berbeda dari keadaannya yang sekarang, dan sekedar membayangkan kemungkinan itu dalam pikiran tidak mengharuskan kemungkinannya dalam kenyataan. Namun sekelompok ahli perdebatan yang batil dan kebijaksanaan sofistik berdalil tentang kemungkinan sesuatu dalam kenyataan dengan kemungkinannya dalam pikiran, sebagaimana ditemukan dalam perkataan banyak ahli kalam dan filsafat.

Ar-Razi, Al-Amidi, dan semisalnya sering menggunakan hal itu, seperti argumentasi Ar-Razi dan lainnya tentang kemungkinan adanya wujud yang tidak berbeda dengan alam dan tidak di samping alam, dengan mengatakan:

"Pembagian akal mengharuskan bahwa setiap yang ada, baik berbeda dengan yang lain, atau berada di sampingnya, atau tidak berbeda dan tidak di samping," atau "Setiap yang ada, baik masuk dalam yang lain, atau berada di luarnya, atau tidak di dalam dan tidak di luar." Mereka menjadikan pembagian semacam ini sebagai bukti kemungkinan setiap bagian tersebut dalam kenyataan, dan terkadang mereka menyebutnya sebagai bukti akal, padahal ini termasuk perkataan yang paling rusak.

Ini seperti orang yang mengatakan: "Setiap yang ada, baik berdiri sendiri, atau berdiri dengan yang lain, atau tidak berdiri sendiri dan tidak dengan yang lain." Ini tidak mengharuskan kemungkinan adanya sesuatu yang tidak berdiri sendiri dan tidak dengan yang lain. Bahkan, ini adalah sesuatu yang diketahui ketidakmungkinannya secara pasti, dan para orang berakal sepakat tentang ketidakmungkinannya.

Seperti juga mengatakan, "Setiap yang ada, baik qadim (tanpa permulaan) atau baru, atau tidak qadim dan tidak baru." Atau, "Setiap yang ada, baik wajib atau mungkin, atau bukan ini dan bukan itu." Atau, "Setiap yang ada, baik pencipta atau makhluk, atau bukan pencipta dan bukan makhluk." Atau, "Setiap yang ada, baik berilmu atau bodoh, atau tidak berilmu dan tidak bodoh." Atau, "Setiap yang ada, baik hidup atau mati, atau tidak hidup dan tidak mati."

Pembagian-pembagian ini dan yang sejenisnya tidak menunjukkan kemungkinan setiap bagian darinya atau keberadaannya dalam kenyataan berdasarkan kesepakatan orang-orang berakal. Bahkan, orang-orang berakal sepakat bahwa yang ada itu, baik wajib atau mungkin, baik qadim atau baru, baik berdiri sendiri atau berdiri dengan yang lain.

Adapun pembagian setiap yang berdiri sendiri menjadi yang hidup dan mati, yang berilmu dan bodoh, yang mampu dan lemah, maka ini juga benar menurut mayoritas orang berakal, dan ini adalah perkataan orang yang menetapkan nama-nama Allah yang terindah, yaitu bahwa Dia Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Mampu. Yang membantah ini hanyalah para penafian dari kalangan Jahmiyyah dan Batiniyyah, sehingga mereka tidak menyebut-Nya dengan nama-nama indah yang Dia gunakan untuk diri-Nya dan yang digunakan rasul-rasul-Nya, bahkan mereka tidak mengatakan Dia adalah sesuatu atau ada, karena menurut anggapan mereka itu mengharuskan penyerupaan dengan sesuatu dan wujud lainnya.

Syubhat kaum Ateis

Kaum ateis filsuf memiliki pertanyaan terkenal tentang perkataan yang mengatakan "Baik hidup atau mati," atau "Berilmu atau bodoh," atau "Mampu atau lemah," atau "Mendengar melihat atau buta tuli." Pasangan-pasangan ini saling berlawanan seperti pertentangan ketiadaan dan kepemilikan, bukan pertentangan negasi dan afirmasi.

Perbedaan antara keduanya adalah yang pertama menafikan sesuatu dari apa yang seharusnya memiliki sifat tersebut, seperti menafikan kehidupan, pendengaran, penglihatan, dan ilmu dari hewan, karena hewan menerima hal-hal tersebut. Jika itu dinafikan darinya, maka ia menjadi mati, buta, tuli, bodoh. Adapun benda mati, ia tidak menerima penyifatan tersebut, maka tidak dikatakan padanya hidup atau mati, berilmu atau bodoh, mendengar melihat atau buta tuli.

Jawaban dari Beberapa Segi

Aku katakan, kami telah menguraikan pembahasan tentang syubhat ini, meskipun Al-Amidi dan semisalnya tidak mampu menyelesaikannya, bahkan mengakui keabsahannya. Kami telah menjelaskan jawaban tentang itu dari beberapa segi:

Pertama: Bahwa apa yang tidak menerima penyifatan dengan sifat-sifat kesempurnaan lebih rendah daripada yang menerima penyifatan dengan sifat-sifat kesempurnaan. Makhluk hidup yang bodoh, buta, tuli—karena kemampuannya menerima ilmu, pendengaran, dan penglihatan—lebih sempurna daripada benda mati yang tidak menerima hal-hal tersebut. Jika tidak mungkin Zat Yang Wajib menerima sifat-sifat kesempurnaan tanpa disifati dengannya, maka lebih tidak mungkin lagi kalau Dia tidak menerimanya sama sekali.

Kedua: Bahwa setiap sifat dari sifat-sifat kesempurnaan jika tidak mengharuskan kekurangan, maka Zat Yang Wajib lebih berhak dengan sifat itu daripada yang mungkin, dan penyifatan-Nya dengan itu lebih utama daripada yang mungkin, karena Dia lebih sempurna, dan karena setiap kesempurnaan yang diperoleh yang mungkin berasal dari Yang Wajib. Mereka mengakui bahwa setiap kesempurnaan yang diperoleh oleh yang diketahui berasal dari sebabnya, maka objek sebab (yang disebabkan) lebih utama dengan hal itu.

Ketiga: Bahwa segala yang mungkin disifatkan kepada Allah subhanahu adalah wajib bagi-Nya, karena tidak mungkin bergantungnya sesuatu dari sifat-sifat-Nya kepada selain-Nya.

Keempat: Bahwa menafikan sifat-sifat ini adalah kekurangan, meskipun tidak disebut kebodohan, ketulian, dan kebisuan.

Kelima

Apa yang mereka sebutkan tentang pembedaan antara peniadaan dan penetapan, serta ketiadaan dan kepemilikan, dengan menyebut yang ini mati dan bukan yang itu, adalah istilah konvensional mereka yang tidak wajib diikuti. Allah telah menyebut benda mati sebagai 'mawat' seperti dalam firman-Nya: "Dan sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah tidak dapat menciptakan sesuatu,

bahkan mereka sendiri diciptakan. (Mereka) mati, tidak hidup." (An-Nahl: 20-21) dan dalam firman-Nya: "Dan suatu tanda (kebesaran Allah) bagi mereka adalah bumi yang mati." (Yasin: 33) dan contoh-contoh yang serupa.

Jika telah diketahui bahwa harus ada wujud dengan sendirinya yang memiliki karakteristik khusus yang tidak dimiliki oleh yang lain, yang berbeda darinya, [maka berpikir sebaliknya adalah] khayalan batil yang bersifat setan. Ini termasuk jenis yang disebutkan oleh Nabi ﷺ dalam hadits shahih ketika beliau bersabda: "Setan akan datang kepada salah seorang dari kalian dan bertanya: 'Siapa yang menciptakan ini?' Maka dia menjawab: 'Allah.' Lalu setan bertanya: 'Siapa yang menciptakan Allah?' Jika salah seorang dari kalian mengalami hal itu, hendaklah ia berlindung kepada Allah dan berhenti [dari pemikiran tersebut]."

Dan dalam hadits lain: "Manusia akan terus saling bertanya hingga mereka berkata: 'Allah menciptakan segala sesuatu, lalu siapa yang menciptakan Allah?'"

Ini karena bisikan setan yang batil tidak berhenti pada batas wujud yang wajib, yang kekal, dan yang menciptakan. Dan dalam masalah ini, banyak kelompok manusia tersesat sehingga mereka menafikan apa yang wajib ditetapkan bagi Allah Ta'ala dari sifat-sifat karena ketidaktahuan mereka tentang apa yang mewajibkan kekhususan-Nya dengan hal tersebut.

Kemudian mereka saling bertentangan. Kaum Mu'tazilah membedakan antara sifat-Nya sebagai Yang Maha Mengetahui dan Maha Kuasa, dengan sifat-Nya sebagai Yang Berbicara dan Berkehendak. Mereka berpendapat bahwa ilmu bersifat umum kaitannya, karena Allah Maha Mengetahui segala sesuatu dan Maha Kuasa atas segala sesuatu. Sedangkan kalam (bicara) bersifat khusus, karena Dia berbicara tentang sesuatu bukan yang lain, Dia hanya berbicara dengan kebenaran. Dan kehendak bersifat khusus, karena Dia menghendaki sesuatu bukan yang lain, Dia hanya menghendaki apa yang Dia ketahui akan terjadi.

Maka orang-orang berkata kepada mereka: "Misalkan demikian adanya, tetapi apa yang menyebabkan berbicara dengan sebagian kalam dan bukan yang lain, dan berkehendak pada sebagian perkara dan bukan yang lain? Pasti ada sebab yang mewajibkan pengkhususan, sehingga Dia-lah yang mengkhususkan." Mereka menjawab: "Yang Maha Kuasa, Yang Memilih, mengunggulkan salah satu dari hal-hal yang dikuasai-Nya atas yang lain tanpa pemberi kekhususan."

Maka dikatakan kepada mereka: "Ini, di samping kebatilannya, mewajibkan kontradiksi pada ucapan kalian. Kalian mengatakan bahwa kekhususan harus ada pemberi kekhususan, kemudian kalian mengatakan semua yang mungkin dikhususkan dan ada tanpa pemberi kekhususan. Bahkan, yang mengunggulkan telah mengunggulkan satu di

antara dua hal yang serupa atas yang lain tanpa pemberi kekhususan. Jika kalian membolehkan pada hal-hal yang mungkin adanya kekhususan tanpa pemberi kekhususan, padahal hubungan Yang Maha Kuasa itu satu, maka wujud dengan sendirinya lebih layak tidak memerlukan pemberi kekhususan dalam apa yang menjadi kekhususannya dari dzat dan sifat-sifatnya. Karena telah diketahui bahwa adanya dzat dan sifat-sifat-Nya lebih utama daripada adanya ciptaan-ciptaan-Nya. Dan jika kalian membolehkan bahwa Dia adalah pemberi kekhususan bagi ciptaan-ciptaan-Nya yang khusus dengan hakikat, ukuran, dan sifat tanpa pemberi kekhususan sama sekali, maka kebolehan menurut kalian bahwa dzat-Nya yang khusus, yang wajib dengan sendirinya, tidak memerlukan pemberi kekhususan adalah lebih utama."

Dan ini tidak berbalik, karena jika dikatakan bahwa perbuatan-perbuatan-Nya memerlukan pemberi kekhususan, tidak berarti bahwa dzat-Nya memerlukan pemberi kekhususan. Karena dzat-Nya wajib wujud dengan sendirinya, maka ia tidak memerlukan sebab sama sekali, berbeda dengan ciptaan-ciptaan-Nya yang memerlukan sebab. Dan apa yang memerlukan pelaku boleh dikatakan bahwa ia memerlukan pemberi kekhususan, berbeda dengan apa yang tidak memerlukan pelaku, maka tidak wajib bahwa ia memerlukan pemberi kekhususan.

Jika dikatakan: "Apa yang memerlukan sebab, atau apa yang memerlukan pelaku, atau apa yang memerlukan ilmu, memerlukan pemberi kekhususan. Dan apa yang tidak memerlukan sesuatu dari itu, maka tidak memerlukan [pemberi kekhususan]," ini adalah pernyataan yang sempurna dan masuk akal.

Berbeda jika dikatakan: "Yang memerlukan pelaku tidak memerlukan pemberi kekhususan, dan yang tidak memerlukan pelaku memerlukan pemberi kekhususan," maka ini adalah pembalikan hakikat, sebagaimana dikatakan oleh Mu'tazilah, Jahmiyyah, dan Qadariyyah yang menafikan bahwa perbuatan-perbuatan memerlukan pemberi kekhususan, dan menetapkan bahwa dzat memerlukan pemberi kekhususan, ini pembalikan hakikat-hakikat.

Dan lebih rusak dari itu adalah perkataan para filsuf yang menetapkan ciptaan-ciptaan yang berbeda-beda—dengan banyak di antaranya yang baharu—dan mereka mengatakan bahwa pemberi kekhususannya adalah wujud sederhana semata, kemudian mereka mensifatinya dengan sifat-sifat yang menunjukkan kekhususannya yang membedakannya dari seluruh maujud lainnya. Dan mereka mengatakan bahwa dengan kekhususan itu, harus ada pemberi kekhususan yang berbeda darinya. Kemudian [mereka berpendapat] bahwa dalam ilmu ada keumuman

yang tidak ada dalam kekuasaan, dan dalam kekuasaan ada keumuman yang tidak ada dalam kehendak.

Para filsuf menafikan kekhususan hingga mereka menetapkan wujud mutlak murni, kemudian menetapkan baginya hal-hal yang melekat yang mewajibkan kekhususan, seperti keberadaannya sebagai wujud yang wajib, dan itu membedakannya dari wujud yang mungkin. Dan mereka menjadikannya sebagai yang berakal, terakalkan, dan akal; serta yang mencintai, dicintai, dan cinta; serta yang merasa nikmat dengannya; dan berbagai jenis hal yang mewajibkan kekhususannya dengan hal-hal ini dari yang tidak disifati dengannya seperti benda-benda mati.

Dan mereka mengatakan bahwa alam yang khusus dengan apa yang dimilikinya dari sifat-sifat dan ukuran-ukuran muncul darinya tanpa ada yang mewajibkan kekhususan. Maka adakah dalam wujud [sesuatu] yang lebih besar kontradiksinya daripada ini?

Dan apakah mungkin ada eksistensi mutlak tanpa kekhususan yang mengharuskan setiap kekhususan dalam eksistensi tanpa sebab yang mengharuskan penentuan?

Mereka ini mengingkari orang-orang dari kalangan ahli kalam yang menetapkan peristiwa-peristiwa tanpa sebab yang baru, kemudian mereka sendiri menetapkan peristiwa-peristiwa tanpa yang menjadikannya baru, dan menetapkan kekhususan-kekhususan pada berbagai wujud tanpa

pemberi kekhususan sama sekali. Ini mirip dengan perkataan orang yang menganggap sesuatu yang mungkin—yang tidak memiliki eksistensi dari dirinya sendiri—bisa ada tanpa sesuatu yang wajib dengan sendirinya.

Orang-orang dari kalangan Kullabiyah yang setuju dengan mereka dalam beberapa hal menetapkan beberapa sifat terbatas yang khusus, dan menjadikan ciri-ciri khusus baginya, kemudian mencari pemberi kekhususan untuk selain sifat-sifat itu. Oleh karena itu, puncak dari orang yang menempuh jalan ini adalah menetapkan keberadaan, kemudian yang mutlak, kemudian ia jatuh dalam kontradiksi yang lebih besar dari kontradiksi orang lain. Hal itu karena setiap yang ada memiliki kekhususan dengan karakteristiknya, sama saja dengan yang lainnya, menuntut apa yang mustahil bagi dirinya. Barangsiapa menyifati Yang Wajib dengan hal itu, maka ia telah menyifati-Nya dengan sifat yang mustahil bagi dirinya. Ini adalah puncak mereka, yaitu mengumpulkan dua hal yang bertentangan.

Kemudian sebagian sufi mereka mengatakan bahwa boleh mengumpulkan dua hal yang bertentangan, dan bahwa kasyf (penyingkapan spiritual) menetapkan apa yang bertentangan dengan akal yang jelas.

Perkataan Asy-Syahrastani dalam "Nihayatul Iqdam"

Asy-Syahrastani, ketika ia mengandalkan metode ini dalam perdebatannya dengan orang-orang yang

mengatakan tentang ketinggian, perbedaan, sifat-sifat perbuatan dan semisalnya, ia menghadapi konsekuensi-konsekuensi yang membuatnya mengakui kebingungan. Ketika ia berhujjah bahwa kekhususan dengan ukuran menuntut pemberi kekhususan, dan kekhususan dengan arah menuntut pemberi kekhususan, ia berkata: "Jika dikatakan, 'Dengan apa kalian mengingkari orang yang mengatakan bahwa ukuran yang menjadi kekhususan-Nya sebagai batas dan batasan itu wajib bagi-Nya karena zat-Nya sehingga tidak memerlukan pemberi kekhususan, berbeda dengan ukuran-ukuran makhluk yang membutuhkan hal itu karena ukuran-ukuran itu memungkinkan?' Hal itu karena kemungkinan pada hal-hal yang mungkin hanya diketahui dengan memperkirakan kemampuan atasnya. Ketika ukuran-ukuran yang diciptakan itu dapat diukur, kemungkinannya diketahui, dan kemungkinan itu membutuhkan penentu. Namun jika tidak ada yang berkuasa di atas Allah Ta'ala yang mampu mengukur-Nya, maka tidak mungkin mengaitkan kemungkinan kepada-Nya dan menetapkan kebutuhan bagi-Nya. Bukankah kita telah sepakat bahwa sifat-sifat itu ada delapan? Apakah sifat-sifat itu wajib bagi-Nya dengan jumlah ini, ataukah mungkin ada sifat lain? Jika kalian mengatakan bahwa pembatasan pada jumlah ini adalah wajib, maka demikian juga kami katakan bahwa kekhususan dengan batasan yang disebutkan adalah wajib bagi-Nya, karena tidak ada perbedaan antara ukuran dalam sifat-sifat secara hitungan dan ukuran dalam zat secara

batasan. Dan jika kalian mengatakan mungkin saja ada sifat lain, maka apa yang mewajibkan pembatasan pada jumlah dan batas ini sehingga membutuhkan pemberi kekhususan yang membatasi?"

Kemudian ia berkata: "Kami katakan bahwa ukuran-ukuran dari segi ukuran, panjang, lebar, dan kedalaman tidak berbeda baik yang nyata maupun yang gaib dalam kemungkinan logisnya dan kebutuhannya akan pemberi kekhususan."

Maka dikatakan kepadanya: "Ini adalah awal dari masalah, karena ukuran-ukuran dari segi ukuran itu sendiri tidak ada wujudnya di luar, sebagaimana sifat-sifat dan zat-zat dari segi mereka sendiri tidak ada wujudnya di luar. Yang ada di luar hanyalah zat khusus dengan sifat-sifatnya yang khusus. Perkataan tentang apa yang menjadi kekhususannya dari ukuran seperti perkataan tentang apa yang menjadi kekhususannya dari sifat-sifat lain dari hakikat yang disifati dengan sifat-sifat tersebut."

Kemudian ia berkata: "Adapun tentang sifat-sifat dan pembatasannya pada delapan, para ulama telah berbeda pendapat dalam beberapa segi. Di antaranya, mereka melarang penggunaan istilah jumlah untuk sifat-sifat itu, apalagi angka delapan. Mereka mengatakan bahwa perbuatan dengan terjadinya menunjukkan bahwa pelakunya mampu, dan dengan kekhususannya pada sebagian yang mungkin menunjukkan bahwa ia

berkehendak, dan dengan ketepatannya menunjukkan bahwa ia berilmu. Diketahui secara pasti bahwa ketetapan-ketetapan itu berbeda-beda. Dalam syariat disebutkan istilah ilmu, kemampuan, dan kehendak, dan tidak ada makna selain apa yang ditunjukkan oleh perbuatan atau yang disebutkan dalam syariat. Oleh karena itu, kami membatasi pada hal itu. Jika ditanyakan, 'Apakah mungkin Dia memiliki sifat lain?' maka jawaban terhadap pertanyaan ini berbeda-beda. Ada yang mengatakan kemungkinan itu tidak mungkin, karena kita tidak menetapkan sifat-sifat kecuali dengan dalil perbuatan, dan perbuatan hanya menunjukkan pada sifat-sifat itu. Ada juga yang mengatakan mungkin secara akal, tetapi syariat tidak menyebutkannya, sehingga kita bersikap tawaqquf (tidak memastikan) dalam hal itu. Hal itu tidak membahayakan dalam keyakinan jika tidak ada kewajiban terkait hal itu."

Ia berkata: "Di antaranya, mereka membedakan dalam yang nyata antara sifat-sifat zat yang membentuk hakikat sesuatu dengan ukuran-ukuran aksidental yang tidak berperan dalam merealisasikan hakikat sesuatu. Sifat-sifat zat tidak ditetapkan bagi sesuatu sebagai tambahan dari pelaku, tetapi itu adalah miliknya tanpa sebab. Sedangkan ukuran-ukuran aksidental ditetapkan bagi sesuatu sebagai tambahan dari pelaku, karena dialah yang menjadikannya demikian dengan suatu sebab."

"Di antaranya, seandainya ada sifat tambahan dari delapan, tidak lepas dari kemungkinan: apakah sifat pujian dan kesempurnaan, atau sifat celaan dan kekurangan. Jika itu adalah sifat kesempurnaan, maka ketiadaannya saat ini adalah kekurangan. Dan jika itu adalah sifat kekurangan, maka ketiadaannya adalah wajib. Ketika kedua bagian ini batal, maka dipastikan bahwa Dia tidak disifati dengan tambahan atas delapan."

Dia (Syahrastani) berkata: "Berdasarkan apa yang telah kami jelaskan, apakah boleh bagi Allah Ta'ala memiliki sifat paling khusus yang tidak kita pahami? Ada perbedaan antara pertanyaan ini dengan pertanyaan pertama. Penanya pertama bertanya: 'Apakah sifat-sifat-Nya boleh lebih dari delapan sifat?' Sedangkan penanya kedua bertanya: 'Apakah Dia memiliki sifat paling khusus yang membedakan-Nya dari makhluk-makhluk?' Jawaban para sahabat (ulama) juga berbeda-beda tentang hal ini.

Sebagian mereka berkata: 'Dia tidak memiliki sifat paling khusus dan tidak boleh memilikinya, karena dengan dzat dan sifat-sifat-Nya, Dia telah berbeda dari dzat-dzat makhluk dan sifat-sifat mereka. Hal ini karena dzat-Nya tidak terbatas oleh waktu dan tempat, serta tidak menerima pembagian baik secara aktual maupun dalam bayangan, berbeda dengan dzat-dzat makhluk. Dan sifat-sifat-Nya tidak terbatas dalam keterkaitannya dengan objek-objeknya. Jika tujuannya adalah menetapkan sifat paling khusus yang

dengannya terjadi perbedaan, maka perbedaan telah terjadi dengan apa yang telah kami sebutkan, sehingga tidak ada yang paling khusus selain apa yang telah kita ketahui.'

Sebagian lain berkata: 'Tidak, bahkan Dia memiliki sifat paling khusus dalam ketuhanan yang tidak kita pahami. Karena setiap dua hal yang memiliki hakikat yang dapat dipahami, keduanya berbeda dengan sifat paling khusus masing-masing. Semua yang telah kami sebutkan, bahwa tidak ada batasan, tidak ada akhir, tidak ada pembagian bagi dzat, dan tidak ada kesudahan bagi keterkaitan sifat-sifat, semua itu adalah gaya dan sifat-sifat peniadaan. Dan dengan peniadaan, sesuatu tidak berbeda dari sesuatu yang lain. Bahkan, harus ada sifat penetapan yang dengannya terjadi perbedaan, dan jika tidak, maka hakikat akan hilang sepenuhnya.'

Kemudian, jika sifat paling khusus telah ditetapkan, apakah mungkin untuk memahaminya? Imam Al-Haramain berkata: 'Tidak mungkin memahaminya sama sekali.' Sebagian lain berkata: 'Mungkin memahaminya.' Dan Dirar bin Amr berkata: 'Hal itu dapat dipahami saat melihatnya dengan indera keenam.' Masalah itu sendiri termasuk hal-hal yang membingungkan akal, dan membayangkan yang paling khusus termasuk hal-hal yang membingungkan akal."

Komentar Ibnu Taimiyah terhadap perkataan Syahrastani

Maka dikatakan: "Ini dan yang serupa dengannya adalah apa yang dikatakan dalam pembahasan ini dari pihak yang membedakan antara sebagian sifat dengan sebagian lainnya, sebagaimana membedakan antara sifat dan kadar. Siapa yang merenungkannya akan mengetahui bahwa tidak mungkin untuk membedakannya.

Dan itu dari beberapa segi:

Segi Pertama

Bahwa apa yang disebutkannya tidak ada jawaban tentang paksaan dan pertentangan. Karena mereka menentangnya dengan menetapkan sifat-sifat yang beragam, baik itu delapan atau lebih atau kurang. Kekhususan sifat-sifat dengan jumlah angka adalah seperti kekhususan dzat dengan ukuran tertentu. Jika penamanya tidak menyebut itu sebagai angka, maka lawannya tidak menyebut yang lain sebagai ukuran. Dan pembicaraan bukan pada istilah-istilah verbal, tetapi pada makna-makna yang rasional.

Dan apa yang melebihi itu—baik penafian keberadaannya atau penafian ilmu tentangnya—tidak berbahaya, karena pertanyaan tetap ada kecuali jika yang menetapkan menunjukkan sifat-sifat yang jumlahnya tak terhingga. Ini membatalkan kaidah orang yang mengatakan:

'Tidak ada yang tak terhingga.' Jika tidak, jika dia menetapkan sifat-sifat yang terbatas, maka pertentangan berlaku baik jumlahnya diketahui atau tidak.

Dan pembedaan yang dilakukan oleh sebagian orang antara sifat-sifat dzatiyah (esensial) dan aradiyah (aksidental) bahwa sifat ini membutuhkan pelaku sementara yang lain tidak, tidaklah benar. Karena ini hanya berlaku bagi pendapat orang yang mengatakan: 'Esensi-esensi tidak dibuat dan tidak diciptakan,' sebagaimana dikatakan oleh sebagian filsuf dan yang serupa. Jika tidak, maka Ahlus Sunnah dan para teolog mereka sepakat bahwa hakikat semua makhluk adalah diciptakan dan dibuat. Bahkan, tidak ada hakikat bagi mereka dalam realitas kecuali apa yang ada dalam realitas, dan selain itu hanyalah gambaran ilmiah. Apa yang ada dalam pikiran tentang itu, Allah Ta'ala-lah yang menjadikannya di dalamnya.

Allah Subhanahu adalah yang menciptakan lalu menyempurnakan, yang menentukan lalu memberi petunjuk. Dia-lah yang menciptakan, menciptakan manusia dari segumpal darah. Dia-lah yang mengajarkan dengan pena, mengajarkan manusia apa yang tidak diketahuinya. Dan Dia-lah yang menciptakan manusia dan mengajarkannya pandai berbicara.

Perkataan: 'Sifat-sifat dzatiyah tidak ditetapkan bagi sesuatu yang disandarkan kepada pelaku' adalah perkataan batil. Bahkan, sifat setiap yang disifati yang diciptakan

disandarkan kepada Allah Ta'ala karena Dia menciptakan setiap yang disifati dengan sifat-sifatnya. Dan tidak ada dalam ciptaan sesuatu, baik dari dzatnya maupun dari sifat-sifatnya, kecuali Allah Ta'ala yang menciptakannya dan membuatnya.

Juga, setiap sifat yang melekat pada yang disifati, yang disifati tidak ada kecuali dengannya, jika ia membutuhkan pelaku, maka pelaku membuatnya dengan sifat-sifatnya. Dan jika ia tidak membutuhkan pelaku, ia tidak membutuhkan pelaku dengan sifat-sifatnya. Dan penamaan ahli logika untuk sebagiannya sebagai dzati dan sebagiannya sebagai aradi tidak mencegah kesamaan mereka dalam hukum ini.

Dan perkataan orang yang berkata: 'Jika ada sifat tambahan dari delapan, maka itu adalah sifat kesempurnaan atau kekurangan,' hanya menafikan apa yang lebih dari delapan. Ini tidak membahayakan penentang, bahkan memperkuat pertentangannya. Karena pengkhususan sifat-sifat dengan menetapkan delapan tanpa yang lebih atau kurang adalah pengkhususan dengan ukuran dan jumlah. Jika setiap yang khusus membutuhkan pemberi kekhususan yang berbeda dari yang disifati, maka pertanyaan tetap ada.

Jika seseorang mengatakan: 'Sifat-sifat ini dengan cara ini adalah hal yang melekat pada dzat, tidak membutuhkan penyebab selain dzat,' dikatakan kepadanya: 'Inilah sumber perselisihan, dan batallah apa yang kamu sebutkan bahwa

kekhususan setiap yang disifati dengan sifat-sifat dan ukuran membutuhkan pemberi kekhususan yang terpisah darinya.'

Segi Kedua

Bahwa apa yang dia sebutkan tentang pembicaraan mengenai sifat paling khusus juga mengikat mereka, sebagaimana apa yang dia sebutkan tentang sifat-sifat juga mengikat mereka. Karena ini adalah pertentangan dengan kekhususan hakikat dalam dirinya sendiri, dan itu adalah pertentangan dengan kekhususannya dengan sebagian sifat tanpa sebagian lainnya dan dengan jumlah sifat tanpa yang lebih.

Dan baik dikatakan dengan penetapan sifat paling khusus atau tidak, maka harus ada dzat yang berbeda dengan sendirinya dari yang lainnya.

Aspek Ketiga Dikatakan: Para ahli yang menetapkan sifat-sifat Allah memiliki tiga pendapat terkenal mengenai sifat-sifat yang lebih dari delapan: Pertama: Menetapkan sifat-sifat lain seperti ridha, murka, wajah, kedua tangan, dan istiwa (bersemayam). Ini adalah pendapat Ibnu Kullab, Al-Harits Al-Muhasibi, Abu Al-Abbas Al-Qalanisi, Al-Asy'ari, dan para pengikut lamanya seperti Abu Abdullah bin Mujahid, Abu Al-Hasan bin Mahdi Ath-Thabari, Qadhi Abu Bakar bin Ath-Thayyib dan yang serupa dengan mereka. Ini juga merupakan pendapat Abu Bakar bin Furak, dan telah diriwayatkan kesepakatan para pengikutnya dalam

menetapkan sifat-sifat khabariyah seperti wajah dan tangan. Ini juga pendapat Abu Al-Qasim Al-Qusyairi dan Abu Bakar Al-Baihaqi, sebagaimana juga pendapat Qadhi Abu Ya'la, Ibnu Aqil, Syarif Abu Ali, Ibnu Az-Zaghuni, Abu Al-Hasan At-Tamimi dan keluarganya seperti anaknya Abu Al-Fadhl, Rizqullah dan lainnya. Ini juga pendapat semua yang menisbatkan diri kepada Ahlus Sunnah dan Hadits.

Al-Asy'ari sendiri tidak memiliki dua pendapat dalam menetapkan sifat wajah, tangan, dan istiwa serta takwil nas-nasnya. Pendapatnya tidak berbeda bahwa dia menetapkannya dan tidak berhenti pada hal itu, bahkan dia membatalkan takwil-takwil orang yang menafikannya. Tetapi Abu Al-Ma'ali dan pengikutnya menafikannya, kemudian mereka memiliki dua pendapat dalam takwil dan tafwidh (menyerahkan maknanya kepada Allah). Pendapat pertama Abu Al-Ma'ali adalah takwil sebagaimana disebutkan dalam Al-Irsyad, dan pendapat keduanya adalah tafwidh sebagaimana disebutkan dalam Ar-Risalah An-Nizhamiyah, dan dia menyebutkan kesepakatan para salaf tentang larangan takwil dan bahwa itu diharamkan. Adapun Abu Al-Hasan dan para pengikut lamanya, mereka termasuk yang menetapkannya.

Qadhi Abu Bakar dalam At-Tamhid dan Al-Ibanah menghitung sifat-sifat yang qadim ada lima belas sifat, dan mereka menamai sifat-sifat tambahan dari delapan ini sebagai sifat-sifat khabariyah. Demikian juga ulama lainnya

yang berilmu dan berpegang pada sunnah seperti Muhammad bin Jarir Ath-Thabari dan yang semisalnya. Ini adalah pendapat Ahlus Sunnah wal Hadits dari kalangan salaf dan pengikut mereka, dan ini juga pendapat Karamiyah, Salimiyah dan lainnya.

Pendapat ini adalah pendapat yang dikenal di kalangan ahli kalam yang menetapkan sifat-sifat. Tidak ada pendapat lain yang tampak di antara mereka hingga datang orang yang setuju dengan Mu'tazilah dalam penafian sifat-sifat, dan berbeda dengan jalan mereka ini. Dasar mereka adalah bahwa mereka menetapkan sifat-sifat berdasarkan dalil sam'i (pendengaran) dan akal, berbeda dengan orang yang hanya terbatas pada delapan sifat, karena dia tidak menetapkan sifat kecuali dengan akal.

Sebagian dari mereka telah menetapkan sebagian sifat dengan akal, sebagaimana Abu Ishaq Al-Isfarayini menetapkan sifat tangan dengan akal, dan sebagaimana banyak peneliti menetapkan sifat cinta, benci, ridha, dan murka dengan akal.

Pendapat kedua: Pendapat orang yang menafikan sifat-sifat ini, sebagaimana disebutkan oleh Asy-Syahrastani dan lainnya, dan ini adalah pendapat yang paling lemah. Karena mereka berpendapat bahwa jika Allah memiliki sifat selain yang ditetapkan, maka pasti Dia menetapkan dalil yang kita ketahui untuknya, dan karena Dia tidak menetapkan dalil, maka Dia tidak memiliki sifat tersebut. Kedua premis ini batil,

karena klaim seseorang bahwa Allah harus menetapkan dalil untuk setiap sifat-Nya adalah batil, dan klaimnya bahwa Allah tidak menetapkan dalil kecuali yang kita ketahui juga batil, sebagaimana telah dijelaskan secara panjang lebar mengenai hal ini di tempat lain, karena kaidah ini hanya dipersiapkan untuk tujuan-tujuan umum.

Pendapat ketiga: Pendapat "Al-Waqifah" yang membolehkan penetapan sifat-sifat tambahan, tetapi mereka berkata: "Tidak ada dalil bagi kami untuk menafikan atau menetapkannya." Ini adalah jalan para peneliti yang tidak menetapkan sifat-sifat khabariyah, dan ini adalah pilihan Ar-Razi, Al-Amidi, dan lainnya.

Para imam Ahlus Sunnah wal Hadits dari pengikut empat imam dan lainnya menetapkan sifat-sifat khabariyah, tetapi di antara mereka ada yang berkata: "Kami tidak menetapkan kecuali yang ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang mutawatir, dan apa yang tidak ada dalil pasti untuk menetapkannya, kami menafikannya", sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Aqil dan lainnya terkadang. Di antara mereka ada yang berkata: "Bahkan kami menetapkannya dengan hadits-hadits ahad yang diterima", dan di antara mereka ada yang berkata: "Kami menetapkannya dengan hadits-hadits sahih secara mutlak". Di antara mereka ada yang berkata: "Setiap dalil diberi haknya, maka apa yang pasti dalam penetapan, kami tetapkan keharusannya, dan apa yang lebih kuat tetapi tidak pasti, kami katakan

keharusannya, maka kami tidak memastikan dalam penafian dan penetapan kecuali dengan dalil yang mewajibkan kepastian. Dan jika ada dalil yang menguatkan salah satu sisi, kami jelaskan kekuatan salah satu sisi." Dan ini adalah jalan yang paling benar.

Banyak orang mengira kebenaran hadits-hadits, maka mereka mungkin menakwilkannya atau mengatakan bahwa hadits tersebut seperti berita lainnya, padahal hadits tersebut batil menurut para imam hadits.

Di antara berita-berita ada yang jelas maksudnya dan tidak membutuhkan dalil untuk mengalihkan dari makna zahirnya, tetapi sebagian orang mengira bahwa hal itu membutuhkan takwil, seperti sabda beliau: "Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi, maka siapa yang menyalaminya dan menciumnya, seakan-akan dia menyalami Allah dan mencium tangan kanan-Nya."

Hadits ini, seandainya sahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, maknanya yang zahir bukanlah bahwa Hajar Aswad adalah sifat Allah, tetapi jelas bahwa itu bukan sifat Allah karena sabdanya: "Tangan kanan Allah di bumi". Dia membatasinya di bumi, dan karena sabdanya: "Siapa yang menyalaminya seakan-akan menyalami Allah", dan yang diserupakan bukanlah yang diserupai dengannya. Ketika jelas bahwa itu bukan sifat Allah, maka tidak perlu takwil yang menyelisihi zahirnya. Contoh seperti ini banyak dalam ayat dan hadits yang menjelaskan bahwa makna yang batil

tidak dimaksudkan, sehingga penafian hal tersebut tidak membutuhkan dalil yang terpisah atau takwil yang mengeluarkan lafaz dari makna dan tuntutannya.

Jika demikian, maka bantahan dengan sifat-sifat tetap pada setiap pendapat dari tiga pendapat tersebut, karena di dalamnya harus ada kekhususan. Jika setiap yang khusus membutuhkan pengkhusus yang berbeda, maka sifat-sifat Allah Ta'ala membutuhkan sesuatu yang berbeda dengan-Nya.

Kemudian saya melihat Abu Al-Hasan Al-Amidi telah menyebutkan dalil ini yang disebutkan oleh Asy-Syahrastani dan menjelaskan kelemahannya dalam kitabnya yang bernama "Ghayat Al-Maram fi 'Ilm Al-Kalam". Dia berkata dalam masalah penafian ketinggian dan hal-hal yang mengikutinya: "Sebagian sahabat telah menempuh jalan yang komprehensif dalam bantahan terhadap mereka, dia berkata: 'Jika Allah diukur dengan ukuran, digambarkan dengan gambar, terbatas dengan batas dan akhir, khusus di arah tertentu, berubah dengan sifat yang baru pada Dzat-Nya, maka Dia adalah makhluk baru (hadits). Karena akal yang jernih memutuskan bahwa ukuran-ukuran dalam pertimbangan akal adalah sama. Tidak ada ukuran dan bentuk yang diukur dalam akal kecuali dibolehkan untuknya dikhususkan dengan yang lainnya. Kekhususannya dengan apa yang dikhususkan dari ukuran atau bentuk atau lainnya,

menuntut adanya pengkhusus. Jika menuntut adanya pengkhusus, maka Allah adalah makhluk baru (hadits).'"

Al-Amidi berkata: "Tetapi jalan ini tidak kuat, karena dia mengakui bahwa apa yang diandaikan dari ukuran-ukuran dan arah-arah dan lainnya adalah mungkin pada dirinya, dan bahwa apa yang terjadi darinya pasti membutuhkan pengkhusus. Namun, hanya akan diperlukan Allah menjadi baru (hadits) jika pengkhususnya berada di luar dzat dan diri-Nya.

Mungkin pemilik pendapat ini tidak mengatakan demikian, dan dengan itu tidak diperlukan Allah Ta'ala menjadi baru (hadits) atau membutuhkan selain-Nya sama sekali." Jika dikatakan: "Apa yang dituntut oleh Dzat-Nya sendiri tidak lebih utama dari yang lainnya karena kesamaan semuanya dalam hubungan dengan-Nya dalam hal tuntutan", maka ini adalah bentuk perbedaan. Mungkin lawan tidak menerima kesamaan hubungan dalam hal tuntutan kecuali jika diperkirakan tidak ada perbedaan antara hal-hal yang mungkin ini, dan tidak ada keraguan bahwa penjelasan hal itu sangat sulit. Bagaimana tidak, dan dimungkinkan lawan mengikuti dalam pengkhususan sifat-sifat yang tetap bagi Dzat jalan Ahlul Haq dalam pengkhususan hal-hal yang mungkin lainnya, dan dengan itu menolak keharusan.

Kemudian dia berargumen mengenai masalah ini dengan apa yang lebih lemah dari ini, yaitu bahwa

membangun premis tersebut mengharuskannya menjadi substansi, dan substansi-substansi itu serupa, dan telah diketahui perdebatan verbal dan substantif dalam kedua prinsip ini di tempat lain. Al-Amidi sendiri telah menjelaskan kesalahan pendapat orang yang menganggap substansi-substansi itu serupa.

Di antara hal yang perlu diketahui dalam masalah-masalah semacam ini adalah perdebatan verbal, karena jika seseorang mengatakan "pengkhususan membutuhkan pengkhusus" dan "penentuan membutuhkan penentu", itu seperti mengatakan "pergerakan membutuhkan penggerak" dan semacamnya. Ini tidak diragukan karena pengkhususan adalah bentuk masdar dari "khashasha-yukhashishu-takhshishan", begitu juga penentuan, pembicaraan, dan sebagainya. Masdar dari kata kerja transitif pasti membutuhkan pelaku yang tindakannya bersifat transitif. Jika masdar transitif dibayangkan tanpa pelaku yang tindakannya transitif, maka itu kontradiktif. Berbeda halnya jika dikatakan: "kekhususan membutuhkan pengkhusus" dan "ukuran membutuhkan penentu" dan sebagainya, karena tidak ada dalam perkataan yang menunjukkan hal ini. Sebab yang disebutkan bisa jadi masdar dari kata kerja intransitif seperti "kekhususan" dan sejenisnya, atau kata benda yang bukan masdar seperti "ukuran". Kedua jenis ini tidak mengandung hal dalam perkataan yang mewajibkan

kebutuhannya terhadap pelaku yang tindakannya bersifat transitif.

Jika dikatakan "objek yang memiliki sifat dan ukuran telah dikhususkan dengan sifat dan ukuran, maka ia pasti membutuhkan pengkhusus", maka dalam perkataan ini tidak ada yang menunjukkan kebutuhannya terhadap pengkhusus yang terpisah darinya untuk mengkhususkannya. Berbeda halnya jika dikatakan "jika ia dikhususkan dengan sifat atau ukuran, maka ia pasti membutuhkan pengkhusus", ini adalah perkataan yang benar.

Para ahli pemikiran dan lainnya yang berbicara, ketika bermaksud pada makna, terkadang tidak memperhatikan hal semacam ini, bahkan mereka menggunakan kata kerja pasif untuk sesuatu yang tidak diketahui apakah ia memiliki pelaku. Salah satu dari mereka akan mengatakan "Ini dikhususkan dengan sifat dan ukuran ini, dan yang dikhususkan pasti membutuhkan pengkhusus". Jika "dikhususkan" diambil sebagai kata kerja pasif, maka diketahui bahwa ia pasti membutuhkan pelaku yang tindakannya transitif. Namun jika diambil dengan maksud kekhususannya dengan sifat tersebut, maka ini memerlukan bukti. Ini seperti kata "ada" (mawjud), yang tidak dimaksudkan bahwa selainnya menciptakannya, tetapi dimaksudkan sebagai sesuatu yang nyata yang memang ada. Banyak kata kerja yang dibangun dalam bentuk pasif dan kata kerja pasif yang mengikutinya telah banyak digunakan

hingga tidak lagi dimaksudkan sebagai tindakan yang baru yang memiliki pelaku sama sekali, tetapi dimaksudkan untuk menetapkan sifat tersebut secara umum.

Banyak istilah para ahli teori dalam bab ini seperti kata "ada" (mawjud), "dikhususkan", "disusun", "dirangkai", dan "direalisasikan". Jika mereka mengatakan: "Sesungguhnya Tuhan Yang Maha Tinggi dikhususkan dengan kekhususan yang tidak ada yang menyerupai-Nya" atau "Dia ada", mereka tidak bermaksud bahwa seseorang selain-Nya yang mengkhususkan-Nya dengan kekhususan tersebut atau yang membuat-Nya ada.

Karena alasan ini, Anda menemukan kelompok-kelompok yang salah dalam topik ini dalam masalah seperti ini ketika dikatakan Sang Pencipta Yang Maha Tinggi dikhususkan dengan ini dan itu, atau memiliki kekhususan dengan ini dan itu. Mereka mengatakan "Yang dikhususkan pasti membutuhkan seseorang yang mengkhususkannya dengan itu, dan pengkhusus pasti membutuhkan pengkhusus yang mengkhususkannya dengan itu."

Manusia terkadang meneliti kekhususan sesuatu dengan berbagai hal sebelum mereka meneliti apakah itu berasal dari dirinya atau dari yang lain, dan mereka mengetahui dan mengatakan bahwa hal itu dikhususkan dengan hal tersebut dan telah dibedakan dengannya dan dibedakan olehnya, dan sebagainya. Serupa dengan ini adalah apa yang disebutkan Abu Hamid dalam "Tahafut al-

Falasifah" ketika dia membantah madzhab mereka dalam penafian sifat-sifat dan menjelaskan bahwa tidak ada bukti dari mereka untuk menafikannya, dan dia berbicara dengan perkataan yang baik di mana dia menjelaskan apa yang mereka jadikan sebagai hujjah dari istilah-istilah yang ambigu dan tidak jelas seperti istilah "komposisi" (tarkib). Mereka menjadikan penetapan sifat-sifat sebagai komposisi dan berkata: "Ketika kita menetapkan makna yang lebih dari sekadar keberadaan mutlak, itu menjadi komposisi" dan mereka memasukkan dalam makna komposisi lima jenis:

Pertama: Bahwa Tuhan tidak memiliki hakikat selain keberadaan mutlak agar tidak menjadi tersusun dari keberadaan dan esensi. Kedua: Dia tidak memiliki sifat agar tidak menjadi tersusun dari dzat dan sifat-sifat. Ketiga: Dia tidak memiliki sifat khusus dan umum agar tidak menjadi tersusun dari apa yang menjadi kesamaan dan apa yang menjadi pembeda, seperti tersusunnya jenis dari genus dan diferensiasi atau dari sifat khusus dan sifat umum. Keempat: Bahwa Dia tidak berada di atas alam agar tidak menjadi tersusun dari substansi-substansi tunggal, begitu juga Dia tidak tersusun dari materi dan bentuk. Jadi Dia tidak tersusun secara inderawi seperti tersusunnya tubuh dari substansi-substansi tunggal, dan tidak pula secara intelektual seperti tersusunnya dari materi dan bentuk.

Ini adalah dua jenis yang menjadikannya lima jenis. Cara ini adalah cara Ibn Sina, karena dia mengklaim bahwa

eksistensi itu sendiri, jika mengharuskan keberadaan yang wajib, maka keberadaan yang wajib memiliki karakteristik khusus ini yang menafikan sifat-sifat ini, dan dia berkata: "Dia tidak memiliki bagian-bagian definisi dan tidak pula bagian-bagian kuantitas", dan inilah maksudnya.

Perkataan Al-Ghazali dalam "Tahafut al-Falasifah" Adapun para filsuf kuno, mereka tidak menetapkan wajibul wujud (keberadaan yang wajib) dengan cara ini, tetapi dengan cara pergerakan. Ketika Ibnu Rusyd (cucu) datang untuk menentang Abu Hamid dalam apa yang disebutkannya, dia tidak dapat membela Ibn Sina, tetapi menjelaskan bahwa cara yang ditempuhnya lemah seperti yang disebutkan Abu Hamid, dan dia berargumen dengan cara lain yang menurutnya kuat, namun sebenarnya lebih lemah dari cara Ibn Sina. Karena Abu Hamid ketika menyebutkan pendapat yang dinisbatkan kepada para filsuf seperti Ibn Sina dan semisalnya, dan menyebutkan bahwa mereka menafikan kelima jenis tersebut, dia berkata: "Namun bersamaan dengan ini, mereka mengatakan bahwa Allah Ta'ala adalah permulaan, yang pertama, ada, substansi tunggal, kekal, abadi, mengetahui, berakal, akal, objek pikiran, pelaku, pencipta, berkehendak, berkuasa, hidup, pencinta, yang dicintai, nikmat, penikmat, dermawan, dan kebaikan murni. Mereka mengklaim bahwa semua itu adalah ungkapan untuk satu makna tanpa keragaman di dalamnya."

Dia berkata: Ini termasuk hal yang mengherankan, dan mereka berkata bahwa Dzat Prinsip Pertama adalah satu, dan nama-nama hanya menjadi banyak karena penyandarannya kepada sesuatu, atau penyandaraan sesuatu kepadanya, atau penafian sesuatu darinya. Penafian dan penyandaraan tidak menyebabkan banyak pada dzat yang ditiadakan darinya. Tetapi persoalannya adalah dalam mengembalikan semua ini kepada penafian-penafian dan penyandaraan-penyandaraan, dan menyebutkan pendapat mereka secara lengkap.

Abu Hamid berkata: Maka dikatakan kepada mereka, "Dengan apa kalian mengetahui kemustahilan banyak dari segi ini? Padahal kalian menyelisihi semua kaum muslimin kecuali Mu'tazilah. Maka apa buktinya? Karena pendapat yang mengatakan 'kebanyakan adalah mustahil dalam Wajibul Wujud meski sifat-sifat yang disifati adalah satu' kembali kepada pernyataan bahwa mustahil adanya banyak sifat padanya, dan di sinilah letak perselisihan. Kemustahilannya bukanlah sesuatu yang diketahui secara pasti."

Mereka memiliki dua pendekatan: Pertama, bahwa setiap satu dari sifat dan yang disifati: Jika mandiri dari yang lain, maka keduanya wajib adanya. Jika membutuhkan yang lain, maka tidak ada satu pun dari keduanya yang wajib adanya. Jika salah satu dari keduanya membutuhkan yang lain, maka ia adalah yang diakibatkan (ma'lul) dan yang lain

adalah yang wajib. Mana pun dari keduanya yang menjadi akibat, maka ia membutuhkan sebab, yang menyebabkan dzat Wajibul Wujud terkait dengan sebab.

Abu Hamid berkata: Yang terpilih dari pembagian ini adalah yang terakhir, tetapi pembatalan kalian terhadap bagian pertama tidak memiliki dalil. Bukti kalian untuk itu hanya sempurna dengan menafikan kebanyakan dari masalah ini, lalu bagaimana masalah ini bisa dibangun di atas masalah itu?

Komentar Ibnu Taimiyah: Saya katakan, jawaban untuk hujjah ini mungkin dengan beberapa cara:

Cara Pertama: Dikatakan: Perkataan kalian: "Apakah salah satunya membutuhkan yang lain, atau mandiri darinya" - yang kalian maksud dengan "kebutuhan" adalah kebutuhan objek (maf'ul) kepada pelakunya (fa'il), atau sekadar kelaziman mutlak, yaitu salah satunya tidak ada kecuali dengan yang lain, ataukah bagian ketiga? Jika kalian maksudkan yang pertama, maka salah satunya tidak membutuhkan yang lain, tetapi mandiri dari keadaannya sebagai pelaku baginya, dan tidak harus keduanya menjadi wajib adanya dalam arti masing-masing dari keduanya wajib dengan sendirinya, pencipta segala yang mungkin.

Jika dikatakan bahwa masing-masing dari keduanya wajib adanya dalam pengertian bahwa tidak ada pencipta baginya. Dikatakan: Ya, dan kami tidak menerima

kemustahilan berbilangnya nama Wajibul Wujud dengan tafsiran ini. Yang mustahil adalah berbilangnya dengan tafsiran pertama, karena dalil-dalil telah menunjukkan bahwa pencipta segala yang mungkin adalah Tuhan yang satu, tidak menunjukkan penafian sifat-sifat-Nya. Bahkan, setiap sifat-Nya yang lazim bagi-Nya adalah qadim azali, mustahil ketiadaannya, tidak memiliki pelaku. Jika makna ini diungkapkan bahwa ia wajib adanya, maka itu benar. Jika yang dimaksud dengan wajib adanya adalah yang tidak melekat dengan yang lain, maka dzat saja bukanlah wajib adanya, dan sifat-sifat pun bukan, tetapi wajib adanya adalah dzat yang disifati dengan sifat-sifat yang lazim baginya. Terlebih lagi mereka mengatakan bahwa ia membutuhkan akibat, maka kemustahilan hal itu menurut prinsip mereka lebih kuat. Telah diketahui bahwa masing-masing dari sifat-sifat dzatiyyah melekat dengan yang lain, dan sifat-sifat melekat dengan dzat, dan tidak ada satu pun dari keduanya yang menciptakan yang lain.

Jika kalian katakan: Masing-masing dari keduanya membutuhkan yang lain dalam pengertian bahwa ia melekat dengannya, maka dari keberadaannya yang melekat tidak harus menjadi yang diakibatkan.

Cara Kedua: Ini adalah jawaban kedua, yaitu dikatakan: Apa yang kamu maksud dengan wajib adanya? Apakah kamu maksudkan bahwa itu tidak memiliki pelaku,

atau kamu maksudkan yang berdiri sendiri yang tidak memiliki pelaku?

Jika kamu maksudkan yang pertama, maka tidak mustahil bahwa semua sifat dan dzat wajib adanya dengan tafsiran ini, dan tidak ada dalil yang menunjukkan mustahilnya berbilangnya yang wajib dengan tafsiran ini, sebagaimana tidak ada dalil yang menunjukkan mustahilnya berbilangnya yang qadim dengan tafsiran ini. Dalil hanya menunjukkan bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan bahwa Allah, Tuhan semesta alam adalah satu, tidak ada sekutu bagi-Nya, dan ini adalah tauhid yang ditunjukkan oleh syari'at dan akal.

Adapun penafian sifat-sifat dan menamai hal itu sebagai tauhid, maka itu bertentangan dengan syari'at dan akal.

Jika yang dimaksud dengan wajib adanya adalah yang berdiri sendiri yang tidak memiliki pelaku, maka dzat adalah wajib adanya, dan ia dengan sifatnya adalah wajib adanya, dan sifat sendiri bukanlah wajib adanya.

Jika yang dimaksud dengan kebutuhan masing-masing dari sifat dan yang disifati kepada yang lain adalah kelaziman, maka dipilih penetapan hal itu, dan tidak perlu dari hal itu salah satunya menjadi akibat dari yang lain. Karena dua hal yang saling bersandar itu saling melekat, dan tidak ada salah satu dari keduanya yang menjadi akibat dari

yang lain. Jika yang dimaksud dengan hal itu adalah keadaan salah satunya sebagai pelaku, maka dipilih penafian kebutuhan dengan tafsiran ini, dan itu adalah bagian pertama, yaitu bahwa salah satunya tidak membutuhkan yang lain.

Dan jika yang dimaksud adalah bahwa salah satunya adalah tempat bagi yang lain, maka dipilihlah jawaban Al-Ghazali yaitu bahwa sifat membutuhkan dzat tanpa sebaliknya.

Berdasarkan hal ini, perkataan seseorang: "Salah satunya adalah akibat dari yang lain", jika yang dimaksud adalah salah satunya adalah pelaku bagi yang lain, maka itu batil. Karena tidak harus dari berdirinya sifat pada yang disifati bahwa yang disifati adalah pelaku bagi sifat tersebut, bahkan sebaliknya, karena objek yang dibuat tidak mungkin termasuk dalam kategori sifat-sifat yang melekat pada yang disifati.

Jika yang dimaksud dengan itu adalah salah satunya menerima yang lain, maka tidak ada larangan dalam hal itu, meskipun dikatakan bahwa tempat adalah sebab bagi yang menempati.

Ketahuilah bahwa argumen ini dan sejenisnya, kebingungan muncul karena istilah-istilahnya yang tidak jelas. Istilah "sebab" bisa berarti sebab yang mencipta dan sebab yang menerima. Istilah "kebutuhan terhadap yang

lain" bisa berarti yang selalu menyertai yang lain, bisa berarti kebutuhan sesuatu yang bersyarat terhadap syaratnya, dan bisa berarti kebutuhan objek yang dibuat terhadap pembuatnya.

Jika ini dipahami, maka sifat-sifat yang melekat dengan dzat adalah saling melekat, dan salah satunya bukan pelaku bagi yang lain, tetapi dzat adalah tempat bagi sifat-sifat, dan salah satunya bukan sebab yang mencipta, tetapi yang disifati menerima sifat-sifat. Hal ini tidak dilarang, bahkan inilah yang ditunjukkan oleh akal secara jelas dan riwayat yang sahih.

Namun, Al-Ghazali hanya menjawab dengan satu jawaban, dan inti dari perkataan mereka adalah bahwa dalam semua pembicaraan mereka tentang penafian sifat-sifat, ujungnya mereka sampai pada kesimpulan bahwa ini adalah komposisi, dan sesuatu yang tersusun membutuhkan bagian-bagiannya, dan sesuatu yang membutuhkan yang lain tidak bisa menjadi wajib dengan sendirinya karena ia membutuhkan.

Perkataan Al-Ghazali dalam masalah sifat-sifat Allah Abu Hamid berkata kepada mereka: "Kami memilih untuk mengatakan: Dzat dalam keberadaannya tidak membutuhkan sifat-sifat, sedangkan sifat-sifat membutuhkan yang disifati, sebagaimana halnya pada diri kita. Maka tersisa perkataan kalian bahwa sesuatu yang membutuhkan yang lain tidak mungkin menjadi wajibul wujud. Maka dikatakan:

Jika yang kalian maksud dengan wajibul wujud adalah bahwa ia tidak memiliki sebab yang mencipta, maka mengapa kalian mengatakan itu? Dan mengapa mustahil untuk dikatakan: Sebagaimana dzat wajibul wujud itu kekal tanpa ada yang menciptakannya, demikian pula sifatnya kekal bersamanya tanpa ada yang menciptakannya? Dan jika yang kalian maksud dengan wajibul wujud adalah bahwa ia tidak memiliki sebab penerima, maka ia bukanlah wajibul wujud menurut tafsiran ini, tetapi ia kekal bersama ini dan tidak ada yang menciptakannya, maka apa yang membuat hal itu mustahil? Jika dikatakan: Wajibul wujud mutlak adalah yang tidak memiliki sebab yang mencipta dan tidak pula sebab penerima, maka jika diterima bahwa ia memiliki sebab penerima, berarti telah diterima bahwa ia adalah sesuatu yang diakibatkan. Kami katakan: Menamai dzat yang menerima sebagai sebab penerima adalah istilah kalian sendiri, dan dalil tidak menunjukkan penetapan wajibul wujud menurut istilah kalian. Dalil hanya menunjukkan penetapan batas yang memutus rangkaian sebab dan akibat, dan tidak menunjukkan lebih dari itu.

Dan pemutusan rangkaian bisa terjadi dengan satu dzat yang memiliki sifat-sifat kekal tanpa ada yang menciptakannya, sebagaimana tidak ada yang menciptakan dzat-Nya, tetapi sifat-sifat itu tetap dalam dzat-Nya."

Komentar Ibnu Rusyd terhadap Al-Ghazali Ibnu Rusyd berkata menyanggah bahwa jika kategori ini ditetapkan bagi

mereka dari kategori-kategori yang mereka gunakan dalam membatalkan kemenduaan, maka akhirnya mereka harus menetapkan bahwa wajibul wujud tidak mungkin tersusun dari sifat dan yang disifati, dan dzat-Nya tidak mungkin memiliki sifat-sifat yang banyak. Ini adalah sesuatu yang tidak mampu mereka lakukan berdasarkan prinsip-prinsip mereka.

Kemudian ia mulai menjelaskan bahwa kemustahilan yang mereka coba paksakan berdasarkan anggapan kategori ini tidak lazim. Dia berkata: "Maka dikatakan kepada mereka: Jika yang kalian maksud dengan wajibul wujud adalah bahwa ia tidak memiliki sebab yang mencipta, maka mengapa kalian mengatakan itu?" Yaitu, mengapa kalian mengatakan mustahilnya ia disifati dengan sifat-sifat? "Dan mengapa mustahil untuk dikatakan: Sebagaimana dzat wajibul wujud itu kekal tanpa ada yang menciptakannya, demikian pula sifat-sifatnya kekal tanpa ada yang menciptakannya?"

Ibnu Rusyd berkata: "Ini semua adalah penentangan terhadap mereka yang mengikuti jalan Ibnu Sina dalam penafian sifat-sifat dengan menetapkan wajibul wujud dengan dzat-Nya. Hal itu karena mereka memahami dalam 'yang mungkin ada' adalah kemungkinan yang hakiki, dan mereka berpendapat bahwa segala sesuatu selain prinsip pertama memiliki sifat ini, dan lawan-lawan mereka dari kalangan Asy'ariyah menerima hal ini. Mereka berpendapat

bahwa setiap yang mungkin memiliki pelaku, dan rangkaian berakhir dengan berakhirnya pada sesuatu yang tidak mungkin dalam dirinya sendiri. Jika hal ini diterima, diperkirakan bahwa hal itu mengharuskan bahwa yang pertama, yang padanya kemungkinan berakhir, bukanlah sesuatu yang mungkin, sehingga harus sederhana dan tidak tersusun. Tetapi kaum Asy'ariyah dapat mengatakan: Apa yang tidak memiliki kemungkinan yang hakiki tidak harus sederhana, tetapi hanya harus kekal tanpa ada sebab yang menciptakannya. Karena itu, menurut mereka tidak ada bukti bahwa yang pertama itu sederhana dari segi wajibul wujud."

Perkataan lain dari Al-Ghazali dalam masalah komposisi Abu Hamid berkata: "Jika dikatakan: Jika kalian menetapkan dzat dan sifat, dan berdirinya sifat pada dzat, maka itu adalah susunan, dan setiap susunan membutuhkan penyusun, dan karena itu tidak boleh yang pertama adalah tubuh karena ia tersusun. Kami katakan: Perkataan seseorang 'setiap yang tersusun membutuhkan penyusun' seperti perkataannya 'setiap yang ada membutuhkan yang mengadakan'. Maka dikatakan kepadanya: Yang pertama adalah kekal ada tanpa sebab dan tanpa yang mengadakan.

Demikian pula dikatakan: Yang disifati itu kekal dan tidak ada sebab bagi dzatnya, bagi sifatnya, dan bagi berdirinya sifat-sifatnya pada dzatnya, tetapi semuanya kekal tanpa sebab. Adapun tubuh, ia tidak boleh menjadi yang

pertama karena ia baru, dari segi bahwa ia tidak terlepas dari hal-hal yang baru. Dan siapa yang tidak menetapkan kebaruan tubuh, ia harus menerima bahwa sebab pertama adalah tubuh, sebagaimana kami akan memaksakannya kepada kalian setelah ini."

Komentar Ibnu Rusyd Terhadap Perkataan Al-Ghazali

Ibnu Rusyd berkata, membantah Abu Hamid: "Komposisi (tarkib) tidak sama dengan eksistensi (wujud), karena komposisi seperti pergerakan, yaitu sifat pengaruh yang ditambahkan pada dzat benda-benda yang menerima komposisi. Sedangkan eksistensi adalah sifat dari dzat itu sendiri. Juga, sesuatu yang tersusun tidak terbagi menjadi 'tersusun dari dirinya sendiri' dan 'tersusun dari selainnya', sehingga diperlukan bahwa perkara berakhir pada suatu susunan yang qadim (ada sejak dahulu), sebagaimana perkara dalam eksistensi berakhir pada eksistensi yang qadim.

Juga, jika perkara seperti yang kita katakan bahwa komposisi adalah perkara tambahan atas eksistensi, maka seseorang bisa berkata, 'Jika ada sesuatu yang tersusun dari dirinya sendiri, maka akan ada yang bergerak dari dirinya sendiri. Dan jika ada yang bergerak dari dirinya sendiri, maka akan ada yang tidak ada (ma'dum) dari dirinya sendiri.' Karena eksistensi dari ketiadaan adalah keluarnya sesuatu

dari potensi ke aktual, dan begitu juga halnya dengan gerakan dan yang bergerak.

Dia berkata: "Pemisah dalam masalah ini adalah bahwa sesuatu yang tersusun tidak lepas dari kemungkinan: apakah masing-masing dari kedua bagiannya atau bagian-bagian yang menyusunnya menjadi syarat bagi eksistensi yang lainnya dari dua arah yang berbeda, atau tidak menjadi syarat, atau salah satunya menjadi syarat bagi eksistensi yang kedua sedangkan yang kedua tidak menjadi syarat bagi eksistensi yang pertama.

Adapun kemungkinan pertama, maka tidak mungkin ia menjadi qadim (ada sejak dahulu), karena komposisi itu sendiri adalah syarat bagi eksistensi bagian-bagian. Maka tidak mungkin bagian-bagian menjadi penyebab komposisi, dan tidak mungkin komposisi menjadi penyebab dirinya sendiri, kecuali jika sesuatu bisa menjadi penyebab dirinya sendiri. Adapun yang kedua, jika tidak ada satu pun dari keduanya yang menjadi syarat bagi eksistensi yang lainnya, maka hal-hal semacam ini jika tidak ada dalam sifat salah satunya untuk selalu menyertai yang lain, maka semuanya tidak akan tersusun kecuali dengan penyusun dari luar. Dan jika salah satunya menjadi syarat bagi eksistensi yang lain tanpa sebaliknya, seperti keadaan dalam sifat dan yang disifati yang bukan zat (jawhar), maka jika yang disifati itu qadim dan sifatnya tidak pernah berpisah darinya, maka yang tersusun itu qadim.

Jika demikian, maka tidak benar jika ada yang membolehkan adanya susunan yang qadim bahwa dia menjelaskan dengan cara Asy'ariyah bahwa setiap jisim (tubuh fisik) itu baru (hadits), karena jika ada susunan yang qadim, maka ada aksiden ('aradh) yang qadim, salah satunya adalah komposisi, karena itu adalah dasar yang mereka jadikan landasan kewajiban baru (hadits)-nya aksiden bahwa bagian-bagian yang menyusun jisim tidak ada kecuali setelah terpisah.

Jika mereka membolehkan adanya susunan yang qadim, mungkin ada kumpulan yang tidak didahului oleh perpisahan dan gerakan yang tidak didahului oleh diam. Dan jika ini dibolehkan, mungkin ada jisim yang memiliki aksiden-aksiden yang qadim, dan tidak valid bagi mereka bahwa apa yang tidak lepas dari hal-hal yang baru (hawadits) adalah baru (hadits)."

Komentar Ibnu Taimiyah Terhadap Perkataan Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd

Saya katakan: Apa yang disebutkan Abu Hamid adalah benar dan membatalkan perkataan para filsuf. Adapun yang disebutkan Ibnu Rusyd hanyalah muncul dari adanya kesamaran dan keumuman dalam kata-kata, dan perkataannya dalam hal itu lebih menyesatkan daripada perkataan Ibnu Sina yang telah mengakui kerusakannya dan kelemahannya.

Hal itu karena mereka berkata kepada Abu Hamid dan para pengikutnya: "Jika kalian menetapkan dzat, sifat, dan berdirinya sifat pada dzat, maka itu adalah susunan (murakkab), dan setiap yang tersusun membutuhkan penyusun."

Abu Hamid berkata kepada mereka: "Perkataan 'setiap yang tersusun membutuhkan penyusun' sama seperti perkataan 'setiap yang ada membutuhkan yang mewujudkan'."

Maksudnya dengan hal itu adalah bahwa makna ini yang kalian sebut sebagai "susunan" bukanlah makna bahwa ia tersusun kecuali dzat yang disifati dengan sifat-sifat yang berdiri padanya. Maknanya bukanlah bahwa ada sesuatu yang terpisah lalu disusun oleh penyusun, bahkan bukan juga ada sesuatu yang menerima pemisahan. Karena pembahasan hanyalah dalam menetapkan sifat-sifat Wajibul Wujud yang melekat (lazim), wajib adanya dengan sendirinya, tidak mungkin berpisah darinya, tidak mungkin ada tanpanya, dan dia pun tidak ada kecuali dengannya. Maka tidak ada dua hal yang tadinya terpisah lalu disusun oleh penyusun.

Kata "murakkab" (tersusun) pada asalnya adalah isim maf'ul dari perkataan seseorang "rakabtuhu fahuwa murakkab" (aku menyusunnya maka ia tersusun), seperti perkataanmu "farraqtuhu fahuwa mufarraq" (aku memisahkannya maka ia terpisah), "jama'tuhu fahuwa

mujamma'" (aku mengumpulkannya maka ia terkumpul), "allaftuhu fahuwa mu'allaf" (aku menggabungkannya maka ia tergabung), dan "harraktuhu fahuwa muharrak" (aku menggerakkannya maka ia tergerak).

Allah SWT berfirman: "Dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun tubuhmu" (Al-Infithar: 8). Dikatakan "rakabtu al-baba fi maudhi'ihi" (aku memasang pintu di tempatnya).

Ini adalah makna "murakkab" dalam bahasa, tetapi dalam istilah para mutakallimin (ahli kalam) dan para filsuf digunakan untuk beberapa makna selain "yang tadinya terpisah lalu berkumpul". Seperti perkataan salah seorang dari mereka: "Jisim itu ada yang sederhana (basith) dan ada yang tersusun (murakkab)." Mereka maksudkan dengan "sederhana" adalah yang bagian-bagiannya serupa seperti air dan udara. Dan dengan "tersusun" adalah yang bagian-bagiannya berbeda seperti manusia. Mereka juga mungkin mengatakan setiap jisim tersusun dari bagian-bagiannya karena bagian ini berbeda dengan bagian itu, meskipun mereka meyakini bahwa bagian-bagian itu tidak pernah terpisah sama sekali, dan terus seperti itu. Mereka berbeda pendapat apakah jisim tersusun dari jawhar-jawhar yang terpisah, atau dari materi dan bentuk, atau tidak tersusun dari salah satu dari keduanya? Padahal mereka sepakat bahwa di antara jisim ada yang bagian-bagiannya tidak pernah terpisah lalu tersusun.

Mereka juga terkadang maksudkan dengan "tersusun" adalah yang tersusun dari sifat-sifat, seperti perkataan mereka: "Manusia tersusun dari jenis dan pembeda (fashl), yaitu hewan yang berakal." Kedua sifat ini tidak pernah berpisah satu sama lain, dan tidak mungkin adanya yang berakal kecuali bersama hewan, dan tidak mungkin adanya hewan kecuali bersama yang berakal atau yang menggantikan tempatnya seperti yang meringkik (kuda) dan sejenisnya.

Maka Abu Hamid dan yang semisalnya berbicara kepada mereka dengan bahasa mereka bahwa yang disifati dengan sifat yang melekat padanya disebut tersusun. Mereka berkata kepada para filsuf: "Kalian mengatakan bahwa makna semacam ini yang kalian sebut sebagai 'susunan' adalah mustahil pada Wajibul Wujud." Maka perkataan para filsuf bahwa "setiap yang tersusun membutuhkan penyusun" adalah menyesatkan yang muncul dari kesamaran dalam kata "murakkab" (tersusun). Karena mereka (Abu Hamid dan pengikutnya) tidak menerima bahwa di sana ada penyusunan yang merupakan perbuatan penyusun sehingga dikatakan bahwa yang tersusun membutuhkan penyusun. Namun yang ada adalah dzat yang disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya. Jika ada yang berkata: "Setiap yang disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya membutuhkan penyusun dan penggabung yang menyatukan antara dzat dan sifat," maka perkataannya

adalah batil. Maka perkataan para filsuf dalam hal ini bahwa "setiap yang tersusun membutuhkan penyusun" termasuk dalam kategori ini.

Demikian pula jika dikatakan "setiap yang tersusun membutuhkan penyusun", sebagaimana ungkapan semacam ini digunakan oleh banyak orang untuk menafikan makna-makna yang mereka sebut sebagai "penyusunan" dan "komposisi". Sehingga orang yang berargumen menarik kesimpulan hanya berdasarkan penggunaan istilah tanpa memperhatikan makna logisnya. Maka dikatakan kepada orang yang menyebut hal semacam ini sebagai "komposisi" dan "penyusunan": Apakah yang kamu maksud dengan itu adalah ada sesuatu yang dilakukan oleh penyusun atau pengkomposisi, ataukah ada dzat yang disifati dengan sifat-sifat?

Adapun yang pertama, maka tertolak. Karena tidak ada dalam ciptaan Allah orang yang mengatakan bahwa sifat-sifat Allah yang melekat pada-Nya bergantung pada pelaku yang menyusun dan membuat komposisi antara dzat dan sifat.

Dan jika yang kamu maksud adalah yang kedua, maka diterima. Namun tidak ada bukti bagimu bahwa dzat yang kekal, wajib, dan mengharuskan adanya sifat-sifat membutuhkan sesuatu yang menyusun sifat-sifatnya di dalamnya. Oleh karena itu, Abu Hamid berkata: "Ini seperti perkataan seseorang 'setiap yang ada membutuhkan yang

mengadakan'." Dan jika dia mengatakan "membutuhkan yang menemukan", itu akan lebih sesuai dengan istilahnya.

Ini benar, karena "mawjud" (yang ada) adalah bentuk objek dari "wajada-yajidu" (menemukan), sehingga pelakunya adalah "wajid" (yang menemukan).

Jika seseorang berkata: "Setiap yang ada membutuhkan yang menemukan atau yang mengadakan" dengan mempertimbangkan istilahnya, itu seperti perkataannya "setiap yang tersusun membutuhkan penyusun" dengan mempertimbangkan istilahnya. Tetapi istilah "mawjud" yang dimaksud adalah sesuatu yang nyata pada dirinya sendiri, bukan berarti sesuatu yang ditemukan atau diadakan oleh yang lain. Sebagaimana yang mereka maksud dengan "yang tersusun" di sini adalah sesuatu yang disifati dengan sifat yang ada padanya, atau sesuatu yang di dalamnya terdapat makna-makna yang beragam dan plural; mereka tidak bermaksud sesuatu yang disusun oleh yang lain. Maka apa yang terjadi pada orang-orang yang bersofistik ini dalam istilah "penyusunan" dan "komposisi" seperti yang terjadi pada orang-orang semacam mereka dalam istilah "pengkhususan" dan "penentuan", karena masalahnya sama. Maka hendaklah orang yang cerdas memahami hal ini, karena hal ini akan menyelesaikan banyak kebingungan.

Adapun keberatan Ibnu Rusyd terhadap Abu Hamid dengan perkataannya "yang tersusun tidak seperti yang ada, tetapi seperti pergerakan."

Jawabannya dari beberapa segi:

Pertama: Dikatakan bahwa pembicaraan bukan tentang perbandingan istilah, tetapi tentang makna-makna logis. Yang dimaksud di sini adalah bahwa dzat yang kekal, wajib, yang disifati dengan sifat-sifat tidak harus memiliki sesuatu yang terpisah yang menggabungkan antara dzat dan sifat-sifat, sebagaimana sesuatu yang ada secara nyata tidak membutuhkan yang mengadakan selain dirinya sendiri. Bahkan, bisa jadi ia ada dengan sendirinya tanpa membutuhkan pelaku. Demikian pula, penya-sifatan dengan sifat-sifat tidak membutuhkan pelaku.

Kedua: Dikatakan, anggaplah ini seperti pergerakan dalam istilah.

Perkataanmu: "Ia adalah sifat pasif yang bertambah pada dzat sesuatu yang menerima komposisi." Jika yang kaumulai maksud adalah bahwa ia bertambah pada dzat dan sifat dan berdirinya sifat pada dzat, maka ini batil. Dan jika yang kaumaksud adalah ia adalah berdirinya sifat pada dzat atau ia adalah sifat yang berdiri pada dzat, maka tidak ada dalam hal itu yang mewajibkan bahwa ia adalah pasif yang memiliki pelaku yang terpisah dari yang disifati.

Ketiga: Bahwa pergerakan, jika yang dimaksud adalah pergerakan sesuatu terhadap yang lain, maka ini bukan serupa dengan pokok perselisihan, karena tidak ada yang menerima bahwa dalam dzat yang kekal yang disifati dengan sifat-sifatnya yang melekat ada sesuatu yang disusun oleh seseorang. Dan jika yang dimaksud adalah gerakan secara mutlak, maka makna perkataan menjadi bahwa penya-sifatan dzat dengan sifat-sifat seperti penya-sifatannya dengan gerakan-gerakan, dan tidak ada dalam salah satu dari keduanya yang menunjukkan kebutuhan yang disifati terhadap sesuatu yang terpisah darinya.

Adapun perkataannya: "Masalah tidak terbagi menjadi tersusun dari dirinya sendiri dan tersusun dari yang lain sehingga akhirnya sampai pada yang tersusun yang kekal, sebagaimana akhirnya masalah pada hal-hal yang ada sampai pada yang ada yang kekal."

Maka dikatakan kepadanya: Justru orang-orang Muslim ini seperti Abu Hamid dan semisalnya, ketika mereka berbicara kepada kalian dengan istilah mereka, dan kalian menjadikan berdirinya sifat pada yang disifati sebagai komposisi, maka mereka mengatakan sesuai dengan istilah kalian bahwa itu terbagi menjadi tersusun dari dirinya sendiri dan tersusun dari yang lain.

Dan hakikat masalahnya adalah bahwa penetapan sifat-sifat, jika kalian menyebutnya sebagai komposisi, kami tidak menerima dari kalian ketiadaan pembagian yang

tersusun menjadi yang kekal wajib dan yang baru mungkin. Dan jika kalian tidak menyebutnya komposisi, maka dasar pembicaraan kalian menjadi batal. Tetapi kalian menyebut ini sebagai komposisi dan menafinya, karena itu kalian mengatakan yang tersusun tidak terbagi. Maka perkataan kalian tidak dapat diterima, bahkan batil.

Adapun perkataannya: "Seseorang dapat mengatakan jika ada yang tersusun dari dirinya sendiri, maka akan ada yang bergerak dari dirinya sendiri, dan jika ada yang bergerak dari dirinya sendiri, maka akan ada yang tiada dari dirinya sendiri." Jawabannya dari beberapa segi:

Pertama: Menolak premis pertama. Apa buktinya bahwa jika ada dzat yang disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya, maka harus ada dzat yang bergerak dengan pergerakan dari dirinya? Dia tidak memiliki dalam hal itu kecuali sekadar perbandingan istilah.

Kedua: Bahwa hakikat perkataannya adalah "kebutuhan komposisi terhadap penyusun seperti kebutuhan pergerakan terhadap penggerak." Jika itu diambil dengan pengertian bahwa ia memiliki pelaku, maka masing-masing memiliki pelaku. Dan jika diambil sekadar komposisi atau sekadar gerakan, dikatakan: Dengan demikian maknanya menjadi "jika ada yang disifati dengan sifat dari dirinya sendiri, maka akan ada pelaku yang bergerak dari dirinya sendiri", dan jika hakikat perkataannya adalah "jika ia disifati dengan sifat-sifat dari dirinya sendiri, maka akan disifati

dengan perbuatan-perbuatan dari dirinya sendiri." Maka dikatakan kepadanya: Apakah kelaziman ini benar atau tidak? Jika tidak benar, maka bukan argumen. Dan jika benar, maka itu menjadi bukti atas penetapan perbuatan-perbuatan Allah Ta'ala, dan hakikatnya adalah bahwa dari penetapan sifat-sifat yang ada pada-Nya, menetapkan perbuatan-perbuatan yang ada pada-Nya. Lalu apa masalahnya dalam hal ini jika kelaziman itu benar?

Yang ketiga adalah perkataannya, "Jika ditemukan sesuatu yang bergerak dari dirinya sendiri, maka sesuatu yang tidak ada akan ada dari dirinya sendiri, karena keberadaan sesuatu yang tidak ada adalah keluarnya apa yang berpotensi menuju aktualitas, dan demikian juga halnya dengan gerakan dan yang bergerak. Tidak demikian halnya dengan keberadaan karena itu bukan sifat tambahan pada esensi. Jadi, setiap yang ada yang tidak pernah ada dalam potensi pada suatu waktu dan ada dalam aktualitas pada waktu lain, itu ada dengan sendirinya. Eksistensi yang bergerak hanyalah dengan kekuatan penggerak, oleh karena itu setiap yang bergerak membutuhkan penggerak."

Dikatakan kepadanya: "Apa maksudmu dengan perkataan 'maka sesuatu yang tidak ada akan ada dari dirinya sendiri'? Apakah yang kamu maksud bahwa apa yang tidak ada menjadi ada dari esensi yang tidak ada, atau kamu maksudkan bahwa gerakan yang tidak ada menjadi ada dari esensi yang bergerak?"

Adapun yang pertama tidak masuk akal, karena yang tidak ada sama sekali tidak memiliki keberadaan sehingga tidak dapat dibayangkan bahwa darinya muncul esensinya atau selain esensinya. Keberadaannya yang ada dari sesuatu yang tidak ada adalah mustahil menurut akal, dan konsep bahwa yang tidak ada menjadi ada dengan sendirinya jelas bathil secara intuitif.

Dan jika kamu maksudkan yang kedua, maka yang diperlukan dan yang mewajibkan adalah satu, karena yang bergerak dari dirinya sendiri, gerakan yang tidak adanya menjadi ada dari dirinya sendiri.

Perkataan bahwa "jika ini diperbolehkan, maka diperbolehkan adanya yang tidak ada dari esensi yang tidak ada" ditolak, bahkan salah yang jelas kesalahannya.

Dan perkataannya "karena keberadaan yang tidak ada adalah keluarnya apa yang berpotensi menuju aktualitas, dan demikian juga halnya dengan gerakan dan yang bergerak."

Dikatakan kepadanya: "Puncak argumen ini adalah bahwa keduanya berbagi dalam satu hal dari berbagai hal. Dari mana konsekuensi bahwa jika keduanya berbagi dalam satu hal, maka keduanya berbagi dalam hal lainnya, sementara perbedaannya jelas? Karena perkataannya 'keberadaan yang tidak ada adalah keluarnya apa yang berpotensi menuju aktualitas' tidak boleh dimaksudkan

bahwa esensi yang tidak ada itu sendiri memiliki potensi yang merupakan awal keberadaannya, karena yang tidak ada bukan dalam sesuatu dan tidak ada sesuatu di dalamnya.

Yang dimaksud adalah bahwa apa yang darinya muncul yang tidak ada memiliki potensi keberadaannya, seperti dalam sperma terdapat potensi untuk menjadi segumpal darah, dan dalam biji terdapat potensi untuk menjadi tangkai gandum, dan dalam biji kurma terdapat potensi untuk menjadi pohon kurma. Maka yang memiliki potensi bukanlah yang tidak ada. Adapun gerakan dan yang bergerak, maka yang bergerak itu sendiri memiliki potensi yang merupakan awal gerakan. Jadi, analog dengan yang bergerak adalah tempat di mana terdapat apa yang tidak ada dari aksiden-aksiden, seperti warna dalam yang berwarna, rasa dalam yang memiliki rasa, dan kehidupan dalam yang hidup. Begitu juga gerakan dalam yang bergerak. Tempat sifat-sifat dan gerakan-gerakan ini dapat menerimanya dan memiliki potensi untuk menerima dan kesiapan untuknya. Adapun hal-hal itu sendiri yang tadinya tidak ada kemudian menjadi ada, tidak ada potensi atau lainnya dalam hal-hal tersebut.

Maka analogi yang membandingkan keberadaan yang tidak ada dari dirinya sendiri dengan keberadaan gerakan dari yang bergerak sangatlah rusak. Sebab dapat bersifat aktif dan dapat bersifat pasif (penerima). Jika seseorang

mengatakan bahwa yang ada atau tubuh atau yang berdiri sendiri atau semacamnya menerima sifat-sifat dan aksiden-aksiden seperti gerakan dan sejenisnya, dan di dalamnya ada potensi untuk itu, maka harus yang tidak ada memiliki penerimaan untuk sifat-sifat dan gerakan-gerakan yang ada padanya, maka perkataannya sangat rusak. Bagaimana jika dia berkata, "Jika yang bergerak adalah pelaku gerakan dengan sendirinya, maka yang tidak ada harus menjadi pelaku dirinya sendiri"? Bahkan dikatakan bahwa pelaku dapat melakukan sesuatu selain dirinya, adapun pelaku melakukan dirinya sendiri adalah mustahil. Jika dia berkata, "Jika yang bergerak melakukan gerakan, maka yang tidak ada harus melakukan gerakan," itu salah, lalu bagaimana jika dia berkata, "Harus melakukan dirinya sendiri."

Dan perkataannya, "Setiap yang ada yang tidak pernah ada dalam potensi pada suatu waktu dan ada dalam aktualitas pada waktu lain, itu ada dengan sendirinya. Eksistensi yang bergerak hanyalah dengan kekuatan penggerak, oleh karena itu setiap yang bergerak membutuhkan penggerak."

Dikatakan kepadanya: "Anggaplah kita menerima bahwa yang bergerak keberadaannya adalah dengan kekuatan penggerak, tetapi mengapa kamu mengatakan bahwa gerakan membutuhkan penggerak yang terpisah darinya?"

Kemudian dikatakan kepadamu: "Apakah mungkin yang bergerak bergerak dengan sendirinya setelah tidak bergerak, atau tidak?"

Jika kamu memperbolehkan ini, maka perkataanmu batal, dan boleh adanya yang bergerak dengan sendirinya sebelum gerakan, dan sebelum kekuatan penggerak. Dan jika kamu katakan tidak boleh, maka dikatakan bahwa gerakannya saat itu entah dari dirinya sendiri atau dari yang lain. Jika dari dirinya sendiri, maka gerakan itu dari yang bergerak itu sendiri dan perkataanmu batal. Dan jika dari yang lain, dan yang lain itu bergerak, maka perkataan tentangnya sama seperti perkataan tentang yang pertama. Dan jika tidak bergerak, maka harus ada gerakan-gerakan berurutan dari yang tidak bergerak, dan ini adalah perkataan mereka, dan ini salah.

Karena bagian-bagian gerakan berurutan satu demi satu, maka yang menuntut setiap bagian tersebut tidak mungkin menjadi hal yang mewajibkan secara sempurna sejak azali, karena jika demikian, maka harus berbarengan dengan akibatnya, karena sebab yang sempurna tidak tertunda darinya akibatnya. Dan dalam hal ini harus yang baru menjadi dahulu dan ini mustahil. Atau dikatakan jika sebab yang sempurna mengharuskan bersamaan akibatnya, maka itu pasti, dan jika tidak mengharuskan itu, maka boleh terjadinya gerakan-gerakan yang tertunda dari penyebab yang terdahulu, maka boleh suatu benda bergerak setelah

tidak bergerak tanpa sebab yang baru, dan ini membatalkan perkataan kalian. Dan jika penyebab sempurna itu tidak tetap sejak azali, maka harus baru, dan perkataan tentang kebaruannya seperti perkataan tentang kebaruan lainnya, maka mustahil dia atau lainnya baru dari sebab sempurna yang terdahulu. Jika dalam pelaku tidak ada perbuatan yang baru, mustahil keluar darinya sesuatu yang baru, maka mustahil keluarnya gerakan-gerakan dari yang tidak bergerak.

Di antara yang diakui oleh Ibnu Rusyd dan lainnya dari para filsuf dan teolog, dan dia katakan tentang saudara-saudara filsufnya bahwa yang mereka pegang adalah dua sebab: Pertama, bahwa perbuatan pelaku mengharuskan perubahan dan setiap yang berubah memiliki pengubah. Kedua, bahwa yang dahulu (qadim) tidak berubah dengan berbagai macam perubahan. Dan dia berkata: "Dan semua ini sulit penjelasannya."

Saya katakan: Dan ini adalah maqam (tempat), yaitu terjadinya hal-hal baru dari esensi yang tidak ada yang baru padanya, yang diakui oleh para ahli mereka akan kesulitannya dan jauhnya dari yang masuk akal, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Rusyd dan ar-Razi dan lainnya. Dan para filsuf ini mengatakan bahwa jiwa yang menggerakkan cakrawala mengalami persepsi dan kehendak yang merupakan awal gerakan, dan bahwa penggeraknya adalah akal yang ingin menyerupainya, atau wajib al-wujud

yang dicari oleh falak untuk menyerupainya dengan mengeluarkan apa yang ada padanya dari kondisi dan posisi. Dan penggerakan wajib al-wujud atau akal terhadap falak atau jiwa falak seperti penggerakan yang dicintai terhadap yang mencintai, yang diinginkan terhadap yang menginginkan, dan yang dirindukan terhadap yang merindukan, bukan dari sisi penggerak perbuatan sama sekali, tetapi itu dicintainya maka bergerak menyerupainya.

Dan dengan ini Aristoteles dan para pengikutnya menetapkan sebab pertama, dan bahwa di atas cakrawala ada yang mewajibkan pergerakan cakrawala.

Dan pembahasan tentang ini dari berbagai sisi bukan ini tempat penjelasannya, tetapi dikatakan bahwa cakrawala bergerak untuk menyerupai wajib al-wujud atau mengeluarkan apa yang ada padanya dari kondisi dan posisi, adalah perkataan yang tidak ada dalilnya, bahkan dalil-dalil yang menunjukkan kerusakannya banyak, bukan ini tempatnya.

Kami katakan: Anggaplah masalahnya seperti itu, ini hanya membuktikan bahwa tujuan akhir (causa finalis) adalah untuk gerakan.

Maka dikatakan: Di manakah sebab pelaku (causa efficiens) untuk gerakan benda langit? Karena gerakan, meskipun membutuhkan tujuan yang dimaksud, tetapi juga memerlukan prinsip pelaku secara mutlak.

Jika mereka mengatakan bahwa jiwanya sendiri yang menggerakkannya, Maka dikatakan kepada mereka: Apakah pelaku penyebab yang muncul dalam jiwa sebagai sebab gerakan, seperti persepsi dan keinginan? Karena hal-hal ini tadinya tidak ada kemudian muncul setelah ketiadaan, maka apa penyebab pelaku untuk gerakan ini?

Jika mereka mengatakan jiwa adalah pelaku gerakan ini, berarti mereka menjadikannya bergerak dari dirinya sendiri, dan ini bertentangan dengan apa yang mereka katakan.

Jika mereka mengatakan sesuatu selain jiwa, dikatakan kepada mereka bahwa pembicaraan tentangnya sama seperti pembicaraan tentang jiwa, karena jika sesuatu terjadi di dalamnya yang belum pernah terjadi, akan ditanyakan tentang sebab hal tersebut.

Jika dikatakan bahwa penyebab gerakan jiwa berada dalam keadaan yang sama dari keabadian hingga selamanya, dikatakan kepada mereka: Maka kalian terpaksa mengakui terjadinya peristiwa tanpa sebab. Dan dikatakan kepada kalian bahwa penggerak jiwa itu, jika menjadi sebab dalam keabadian, maka akibatnya harus ada dalam keabadian juga, sehingga mengharuskan keberadaan persepsi dan keinginan yang muncul dalam jiwa sejak keabadian, dan ini adalah penggabungan antara dua hal yang kontradiktif. Dan jika dikatakan bahwa ada suatu hal yang muncul yang membuatnya menjadi pelaku bagi apa

yang terjadi dalam jiwa, maka ditanyakan tentang sebab kemunculan hal tersebut.

Jika dikatakan bahwa yang baru muncul adalah kesiapan jiwa untuk menerima limpahan dari tindakan yang dengannya jiwa dapat mempersepsikan dan berkeinginan.

Dikatakan: Kesiapan itu sendiri adalah hal yang baru muncul, dan pembicaraan tentang sebab kemunculannya sama seperti pembicaraan tentang sebab kemunculan hal lainnya. Jadi harus ada salah satu dari dua hal: baik terjadinya peristiwa tanpa sebab yang baru muncul, atau terjadinya peristiwa dari sesuatu yang bergerak. Keduanya membatalkan pernyataan mereka. Yang pertama mereka katakan jelas salah secara pasti, maka mereka terpaksa menerima yang kedua, sehingga ia memaksa lawan debatnya untuk menerima apa yang lebih sulit diterima olehnya sendiri, dan menjadi jelas bahwa pendapat teman-temannya lebih rusak.

Ia berkata: "Apa yang tidak dapat dihindari oleh kalangan Asy'ariyah adalah penetapan pelaku pertama dan penetapan tindakan awal baginya, karena mereka tidak mungkin menetapkan bahwa keadaan pelaku terhadap objek yang diciptakan saat terjadinya tindakan adalah sama persis dengan keadaannya pada saat ketiadaan tindakan. Di sana pasti ada keadaan yang baru dan hubungan yang belum ada sebelumnya, dan hal itu secara niscaya terjadi pada pelaku, atau objek, atau keduanya. Jika demikian,

maka keadaan baru itu, jika kita mewajibkan bahwa setiap keadaan baru memiliki pelaku, pastilah pelakunya adalah pelaku lain, sehingga pelaku tersebut bukanlah yang pertama dan tidak cukup dengan tindakannya sendiri tetapi memerlukan yang lain, atau pelaku dari keadaan tersebut yang merupakan syarat dalam tindakannya adalah dirinya sendiri, sehingga tindakan yang diasumsikan berasal darinya bukanlah yang pertama, tetapi tindakannya terhadap keadaan yang menjadi syarat dalam objek terjadi sebelum tindakannya terhadap objek."

Dia berkata: "Ini adalah konsekuensi niscaya sebagaimana Anda lihat, kecuali jika diperbolehkan bahwa di antara keadaan-keadaan baru yang terjadi pada para pelaku ada yang tidak memerlukan penyebab. Ini adalah pandangan yang jauh dari benar kecuali menurut pendapat orang yang memperbolehkan bahwa ada hal-hal yang terjadi dengan sendirinya, yang merupakan pendapat para filsuf kuno yang mengingkari adanya pelaku, dan ini adalah pendapat yang jelas kejatuhannya dengan sendirinya."

Maka dikatakan kepadanya: Engkau telah memaksa lawan debatmu dari kalangan ahli kalam untuk mengakui terjadinya peristiwa tanpa sebab yang baru muncul, dan engkau menyebutkan bahwa ini adalah hal yang mustahil secara niscaya. Ini adalah posisi terkenal yang digunakan oleh para filsuf materialis untuk mengalahkan lawan debat

mereka dari kalangan ahli kalam, yang pada dasarnya diambil dari kalangan Jahmiyyah dan Qadariyyah.

Maka dikatakan kepadanya: Engkau sendiri terpaksa menerima apa yang lebih parah dari ini, yaitu terjadinya peristiwa tanpa pelaku, yang engkau sebut sebagai pendapat yang jelas kejatuhannya. Karena peristiwa-peristiwa yang disaksikan, jika engkau katakan tidak memiliki pelaku, maka engkau terpaksa menerima pendapat ini. Dan jika engkau katakan memiliki pelaku, dikatakan kepadamu: Apakah ia melakukannya setelah sebelumnya tidak ada tanpa terjadinya sesuatu dalam zatnya, atau ia tidak melakukannya sampai terjadi sesuatu dalam zatnya?

Jika engkau mengatakan yang pertama, dikatakan kepadamu: Apakah peristiwa itu terus-menerus atau memiliki permulaan? Jika engkau katakan memiliki permulaan, ini adalah pendapat lawan debatmu. Dan jika engkau katakan tidak memiliki permulaan, maka semua peristiwa terjadi dari pelaku tanpa terjadinya sesuatu padanya, padahal engkau telah mengatakan bahwa tidak mungkin keadaan pelaku terhadap objek yang diciptakan saat terjadinya tindakan adalah sama persis dengan keadaannya pada saat ketiadaan tindakan. Maka engkau harus menerima bahwa keadaannya saat terjadinya banjir besar tidaklah sama dengan keadaannya saat terjadinya peristiwa-peristiwa sebelumnya, karena peristiwa-peristiwa itu berbeda-beda. Jika mungkin keadaannya tetap sama

meskipun peristiwa-peristiwa berbeda, maka mungkin juga keadaannya tetap sama dengan pembaruan peristiwa, karena peristiwa kedua seperti banjir besar mengandung hal-hal yang sebelumnya tidak ada padanannya, sehingga itu adalah peristiwa-peristiwa yang tidak ada padanannya. Tidak ada perbedaan antara menciptakan ini dan menciptakan yang lainnya. Dan jika yang mengharuskan itu adalah perubahan-perubahan yang terjadi di langit, maka pembicaraan tentang terjadinya perubahan-perubahan di alam atas sama seperti pembicaraan tentang terjadinya perubahan-perubahan di alam bawah.

Jika engkau mengatakan: Bahkan telah terjadi sesuatu yang menyebabkan peristiwa-peristiwa ini.

Dikatakan kepadamu: Pelakunya: Jika pelakunya adalah Yang Pertama, maka kembali pada keharusan semula. Dan jika pelakunya adalah selain Yang Pertama, maka engkau terpaksa menerima terjadinya peristiwa tanpa pelaku. Dan jika engkau menetapkan bahwa ia tidak melakukannya sampai terjadi sesuatu padanya, berarti engkau telah meninggalkan pendapatmu.

Lagi pula, pelaku yang telah memenuhi syarat-syarat tindakan, apakah mungkin terjadinya objek darinya setelah sebelumnya tidak ada tanpa sebab yang baru muncul atau tidak mungkin? Jika mungkin, itu adalah pendapat lawan debatmu yang engkau klaim rusak secara niscaya. Dan jika tidak mungkin, maka objeknya harus bersamaan

dengannya, tidak ada yang tertunda darinya, sehingga tidak mungkin sesuatu terjadi dari pelaku sebagaimana yang engkau dan kawan-kawanmu katakan bahwa ia adalah sebab sempurna dan pemberi wujud sempurna, sedangkan sebab sempurna tidak mungkin akibatnya tertunda darinya atau sebagian dari akibatnya. Jadi, semua yang tertunda dari Yang Pertama bukanlah akibat dari sebab sempurna, bukan objek dari pelaku pertama, dan tidak mungkin menjadi tindakan dari selainnya karena pembicaraan tentang yang lain itu sama seperti pembicaraan tentangnya. Maka harus diterima bahwa semua peristiwa terjadi tanpa penyebab.

Dan ini adalah konsekuensi bagi para filsuf teologis ini sebagaimana konsekuensi bagi kawan-kawan mereka dari kalangan naturalis, dan ini adalah pendapat yang kerusakannya termasuk pengetahuan paling nyata secara niscaya. Pembahasan tentang topik-topik ini telah dipaparkan secara luas di tempat lain. Tujuan di sini hanyalah untuk mengingatkan tentang jenis mana yang digunakan oleh mereka dan orang-orang semacam mereka untuk menipu dengan istilah-istilah yang samar seperti istilah "tersusun" dan sejenisnya, sebagaimana mereka menipu dengan istilah "pengkhususan" dan "pengkhusus", dan bahwa perkataan Abu Hamid dan orang-orang sepertinya dalam perdebatan mereka lebih baik dari perkataan mereka dan lebih tegak.

Adapun perkataan Ibnu Rusyd, "Tidak bisa tidak, apakah masing-masing dari kedua bagiannya menjadi syarat bagi keberadaan yang lain atau tidak, atau salah satunya menjadi syarat bagi yang lain tanpa sebaliknya."

Dan perkataannya, "Bagian pertama tidak bisa menjadi kekal, karena penyusunan itu sendiri adalah syarat bagi keberadaan yang lain, maka tidak mungkin bagian-bagian itu menjadi sebab penyusunan dan penyusunan tidak mungkin menjadi sebab dirinya sendiri, kecuali jika sesuatu menjadi sebab bagi dirinya sendiri."

Maka dikatakan kepadanya: Pertama, menyebut hal ini sebagai "penyusunan" dan "bagian-bagian" bukanlah dari bahasa umum manusia yang dikenal yang mereka gunakan untuk berkomunikasi. Karena dalam bahasa manusia, sesuatu yang disifati dengan berbagai sifat tidak dikatakan "tersusun" dari sifat-sifat tersebut dan sifat-sifat itu bukanlah "bagian-bagian" darinya. Ketika kami berbicara kepada kalian dengan istilah kalian, kalian telah mengetahui bahwa yang dimaksud dengan "tersusun" hanyalah penisbatan sifat-sifat yang melekat pada zat, atau keberadaan makna-makna di dalamnya, atau kumpulan makna dan perkara, dan semacamnya. Bukan yang dimaksud bahwa ada sesuatu yang tersusun yang disusun oleh sesuatu lain sehingga dikatakan: "Sesuatu yang tersusun membutuhkan penyusun." Karena orang yang menyetujui istilah kalian dalam menyebut Zat yang Wajib yang disifati dengan sifat-

sifat yang melekat padanya sebagai "tersusun," ia tidak bermaksud bahwa ada penyusun yang menyusunnya. Karena ini tidak dikatakan oleh orang yang berakal, dan kalian juga tidak mengklaim bahwa istilah yang menunjukkan makna ini mengharuskan adanya pelaku baginya. Namun kalian mengklaim penetapan hal tersebut, baik dengan cara Ibnu Sina dan yang semisalnya yang telah dibatalkan sebelumnya, atau dengan cara Mu'tazilah yang dipilih oleh Ibnu Rusyd dan ia mengakui kerusakan cara Ibnu Sina.

Bila yang dimaksud dengan istilah "penyusunan" adalah apa yang telah diketahui, maka sudah diketahui bahwa Zat yang disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya, atau yang memiliki makna-makna yang melekat padanya, tidak dikatakan padanya: "Penyifatan Zat dengan sifat-sifat adalah perkara yang diketahui membutuhkan pelaku," sehingga dikatakan bahwa "bagian-bagian adalah sebab penyusunan" atau dikatakan "penyusunan adalah sebab dirinya sendiri."

Bahkan makna ini yang kamu sebut "penyusunan" adalah bagian dari kelaziman Yang Wajib dengan sendirinya. Tidak mungkin Yang Wajib ada kecuali disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya dan tetapnya makna-makna yang melekat padanya. Hal tersebut tidak memiliki sebab yang efisien (pelaku) sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Adapun perkataannya bahwa "penyusunan adalah syarat bagi keberadaan bagian-bagian."

Dikatakan kepadanya: Tidak diragukan bahwa tidak mungkin ada Zat kecuali disifati dengan kelaziman-kelazimannya, dan tidak mungkin sifat-sifatnya ada kecuali dengan adanya Zat tersebut. Maka berkumpulnya Zat dengan sifat-sifat dan berkumpulnya perkara-perkara yang saling berkaitan adalah syarat bagi keberadaan masing-masing dari mereka, dan mereka juga merupakan syarat bagi keberadaan perkumpulan tersebut. Tidak ada satupun dari hal tersebut yang menjadi akibat dari pelaku atau membutuhkan sesuatu yang terpisah. Ketergantungan salah satunya pada yang lain adalah dari jenis lingkaran bersamaan (al-dawr al-iqtirani al-ma'i), bukan dari jenis lingkaran sebab-akibat (al-dawr al-sabqi al-qabli). Yang pertama diperbolehkan sedangkan yang kedua tidak mungkin. Karena perkara-perkara yang saling berkaitan, sebagiannya tidak ada kecuali bersama sebagian yang lain, dan sebagiannya bukanlah pelaku bagi sebagian yang lain. Jika mereka wajib ada dengan sendirinya, jika tidak maka semuanya membutuhkan pelaku. Zat yang tidak menerima ketiadaan dengan apa yang ada padanya berupa sifat-sifat yang melekat adalah kebenaran yang wajib ada dengan sendirinya. Adapun sekedar wujud mutlak di luar dan zat yang tidak memiliki sifat, itu adalah hal yang mustahil dengan sendirinya, apalagi menjadi wajib ada.

Penyifatan Zat yang Wajib dengan sifat-sifatnya yang melekat, baik disebut "tersusun" atau tidak, tidak mengharuskan kebutuhannya atau kebutuhan Zat atau salah satu dari sifat-sifatnya kepada pelaku, atau sebab yang efisien, atau yang serupa dengan itu. Adapun sebagiannya mengharuskan sebagian yang lain dan menjadi syarat baginya dan tidak ada kecuali bersamanya dan ketetapannya bergantung padanya dan semacamnya, maka tidak ada dalam hal ini yang mengharuskan kebutuhan itu kepada pelaku yang menciptakan. Namun diketahui bahwa Zat tidak ada kecuali dengan sifat-sifatnya yang melekat dan sifat-sifatnya tidak ada kecuali dengannya.

Jika seseorang menyebut ini sebagai "kebutuhan" dan menyebut ini sebagai "bagian-bagian" dan menyebut perkumpulan ini sebagai "penyusunan," maka dalam penamaan ini tidak ada yang mengharuskan bahwa sesuatu yang disifati ini membutuhkan pelaku. Apa yang ia jadikan sebagai "kebutuhan" bukanlah kebutuhan objek kepada subjek dan akibat kepada sebab yang efisien, tetapi ia adalah keterkaitan. Siapa yang menyebutnya "kebutuhan" tidak mungkin menafsirkannya kecuali sebagai kebutuhan sesuatu yang bersyarat kepada syarat dan syarat kepada yang bersyarat.

Makna seperti ini adalah kelaziman bagi wujud yang wajib, bukan sesuatu yang mustahil baginya. Yang mustahil adalah jika ia membutuhkan sesuatu yang terpisah darinya

sehingga keberadaan Yang Wajib bergantung pada keberadaan sesuatu yang terpisah. Jika yang terpisah itu sebab baginya, ia tidak akan ada dengan sendirinya tetapi menjadi mungkin yang memiliki pelaku dan sebab. Jika diperkirakan bahwa itu adalah syarat baginya dan ia tidak membutuhkannya, maka sesuatu yang keberadaannya bersyarat dengan apa yang tidak dibutuhkannya tidak akan ada dengan sendirinya. Maka tidak boleh Tuhan Pencipta Yang Maha Tinggi yang memiliki Zat yang disifati dengan sifat-sifat kesempurnaan bergantung pada sesuatu yang terpisah darinya, bahkan tidak pada sesuatu yang tidak dibutuhkannya dalam segala aspek, baik sebagai pelaku maupun syarat.

Inilah yang ditunjukkan oleh dalil, karena hal-hal yang mungkin yang tidak memiliki keberadaan dari dirinya sendiri tidak akan ada kecuali dengan yang lain. Dan apa yang berada di luar dari hal-hal tersebut, keberadaannya hanyalah dengan dirinya sendiri. Dirinya adalah Zat yang disifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya, bukan hanya sekedar wujud mutlak atau zat murni.

Siapa yang mengklaim bahwa sesuatu yang keberadaannya dengan dirinya sendiri hanyalah wujud murni dan zat murni karena Zat yang disifati membutuhkan sifat sehingga tidak ada dengan sendirinya.

Dikatakan kepadanya: Hal-hal yang mungkin dan baru tidak membutuhkan zat murni, sehingga dikatakan jika

dikatakan bahwa zat tersebut disifati maka harus ada kebutuhan. Tetapi mereka membutuhkan apa yang berada di luar dari semuanya.

Ungkapan tentang makna ini bisa dengan berbagai ungkapan. Jika dikatakan: "Apa yang tidak menerima ketiadaan," atau dikatakan "ada dengan sendirinya," atau "wajib ada dengan sendirinya," dan semacamnya, maka maksudnya adalah satu.

Sudah diketahui bahwa sesuatu yang tidak menerima ketiadaan, jika ia adalah zat yang disifati dengan sifat-sifat kesempurnaan, tidak boleh dikatakan: "Penyifatannya dengan sifat-sifat kesempurnaan mengharuskan kebutuhannya kepada sifat-sifat sehingga ia menerima ketiadaan." Karena kerusakan perkataan ini jelas, dan ini seperti mengatakan: Perkataan kalian: "Ada dengan sendirinya" atau "wajib ada dengan sendirinya," mengharuskan kebutuhannya kepada dirinya sendiri dan sesuatu yang membutuhkan tidak mungkin wajib ada dengan sendirinya, tetapi menerima ketiadaan. Jika ini rusak, maka yang pertama lebih rusak lagi. Karena sifat-sifat kesempurnaannya termasuk dalam penamaan dirinya. Jika perkataan seseorang: "Ia membutuhkan dirinya sendiri" tidak mencegah kewajiban keberadaannya, maka perkataannya "ia membutuhkan sifat-sifatnya" lebih layak untuk tidak mencegah kewajiban keberadaannya.

Demikian juga jika ia menyebut itu sebagai "bagian-bagian" dan berkata: "Ia membutuhkan bagian-bagiannya." Karena bagian sesuatu, sebagiannya, sifatnya, dan semacamnya termasuk dalam penamaan dirinya. Jika perkataan seseorang: "Ia membutuhkan dirinya sendiri" tidak mencegah kewajiban keberadaannya, maka perkataannya "ia membutuhkan bagiannya dan sifatnya" dan semacamnya lebih layak. Menyebut hal seperti ini sebagai "kebutuhan" adalah kata yang mengandung pencampuran dan penipuan yang membuat orang bodoh merasa bahwa ia membutuhkan, dan ini seperti jika dikatakan: "Ia kaya dengan dirinya sendiri." Seseorang mungkin berkata: "Maka ia membutuhkan dirinya sendiri." Sifat-sifatnya termasuk dalam penamaan dirinya, dan Dia, Maha Suci, kaya dengan dirinya sendiri dari segala sesuatu selain-Nya, dan segala sesuatu selain-Nya membutuhkan-Nya.

Makna-makna ini telah dijelaskan secara luas di tempat lain. Ibnu Rusyd berkata bahwa kritik terhadap orang yang menolak adanya beragam sifat [Tuhan] adalah bahwa sifat-sifat yang berbeda kembali kepada zat yang satu, sehingga pengertian ilmu, kehendak, dan kekuasaan misalnya, adalah pengertian yang satu dan merupakan zat yang satu. Juga bahwa ilmu dan yang Maha Mengetahui, kekuasaan dan yang Maha Kuasa, kehendak dan yang Maha Berkehendak adalah makna yang satu. Sedangkan kritik terhadap orang yang berkata bahwa ada zat dan sifat-sifat tambahan pada

zat itu adalah bahwa zat menjadi syarat bagi wujud sifat-sifat dan sifat-sifat menjadi syarat bagi kesempurnaan zat, sehingga keseluruhannya menjadi sesuatu yang wajib ada, yaitu satu wujud yang tidak mengandung sebab maupun akibat.

Dia (Ibnu Rusyd) berkata, "Namun hal ini sebenarnya tidak ada jawaban untuk itu jika ditetapkan bahwa ada sesuatu yang wajib ada dengan zatnya, maka ia harus satu dari segala sisi dan sama sekali tidak tersusun, baik dari syarat dan yang disyaratkan, maupun dari sebab dan akibat. Karena setiap yang ada dengan sifat ini: baik susunannya wajib atau mungkin. Jika wajib, maka wajib karena sebab lain, bukan karena zatnya, karena sulit menetapkan adanya yang tersusun dan qadim dari zatnya, maksudku tanpa ada yang menyusunnya, terutama menurut pendapat orang yang menetapkan bahwa setiap aksiden itu baru, karena penyusunan di dalamnya menjadi aksiden yang qadim. Jika mungkin, maka ia butuh pada yang mewajibkan gabungan sebab dan akibat."

Dia berkata, "Adapun apakah terdapat sesuatu yang tersusun dari zatnya menurut prinsip-prinsip para filsuf, meskipun mereka membolehkan aksiden-aksiden yang qadim, maka itu tidak mungkin. Sebab penyusunan adalah syarat bagi wujudnya, dan tidak mungkin bagian-bagian itu menjadi pelaku penyusunan, karena penyusunan adalah syarat bagi wujudnya. Demikian pula bagian-bagian setiap

yang tersusun dari hal-hal alamiah, jika terurai maka nama yang dipahami untuk itu hanyalah secara homonym, seperti nama 'tangan' yang dikatakan untuk bagian dari manusia yang hidup dan tangan yang terpotong. Bahkan setiap penyusunan menurut Aristoteles adalah sesuatu yang muncul lalu rusak, apalagi jika tidak ada sebab baginya. Adapun apakah jalan yang ditempuh Ibnu Sina tentang wajib al-wujud membawa kepada penafian yang tersusun dan qadim, maka itu tidak membawa ke sana. Sebab jika kita mengandaikan bahwa yang mungkin berakhir pada sebab yang niscaya, dan yang niscaya itu tidak lepas dari memiliki sebab atau tidak memiliki sebab, dan jika ia memiliki sebab maka berakhir pada yang niscaya tanpa sebab, maka pendapat ini hanya mengarah—dari segi terputusnya rangkaian tak terbatas—kepada adanya bentuk formal dan material, kecuali jika ditetapkan bahwa segala yang memiliki bentuk dan materi, dan secara umum setiap yang tersusun, wajib memiliki pelaku di luar dirinya.

Ini membutuhkan penjelasan dan tidak tercakup dalam perkataan yang ditempuh tentang wajib al-wujud beserta apa yang telah kami sebutkan tentang kekacauan di dalamnya. Karena alasan inilah dalil syariah, yaitu bahwa setiap yang baru memiliki pembaru, tidak membawa kepada yang pertama dan qadim yang tidak tersusun, tetapi hanya membawa kepada yang pertama yang tidak baru.

Dia berkata, "Adapun apakah yang mengetahui dan ilmu adalah satu hal, maka itu tidak mustahil, bahkan wajib bahwa perkara dalam hal-hal semacam ini berakhir pada penyatuan pengertian padanya. Hal itu karena jika yang mengetahui itu mengetahui dengan ilmu, maka yang dengannya yang mengetahui itu menjadi mengetahui lebih pantas untuk menjadi mengetahui. Sebab segala yang memperoleh sifat dari yang lain, maka sifat itu lebih utama dengan makna yang diperoleh itu. Contohnya adalah tubuh-tubuh yang hidup di sekitar kita tidak hidup dari zatnya melainkan dari kehidupan yang menempatinya, maka wajib bahwa kehidupan yang darinya sesuatu yang tidak hidup memperoleh kehidupan itu, adalah kehidupan dengan zatnya, atau perkara itu akan membawa kepada ketidakterbatasan. Demikian pula halnya dengan ilmu dan sifat-sifat lainnya."

Komentar Ibnu Taimiyah: Aku berkata: Hendaklah orang bijak merenungkan perkataan mereka yang mengaku memiliki keahlian dan penelitian yang dengan itu mereka menolak apa yang dibawa para rasul. Bagaimana mereka berbicara dalam puncak hikmah dan puncak filsafat mereka dengan perkataan yang menyerupai perkataan orang gila, dan menjadikan kebenaran yang diketahui secara pasti sebagai yang tertolak, dan kebatilan yang diketahui kebatilannya secara pasti sebagai yang diterima dengan kata-kata yang mengandung kekacauan dan manipulasi. Karena

ia menyebutkan apa yang menjadi konsekuensi dari penegasan sifat dan yang menjadi konsekuensi dari penafinya.

Dia berkata: Konsekuensi bagi para penafi adalah bahwa sifat-sifat kembali pada satu zat sehingga pengertian ilmu, kuasa, dan kehendak adalah satu pengertian, dan bahwa ilmu dan yang mengetahui, kuasa dan yang berkuasa, kehendak dan yang berkehendak adalah satu. Dan dia telah mengatakan bahwa ini sulit.

Aku berkata: Bahkan yang wajib dikatakan adalah bahwa ini termasuk yang diketahui kerusakannya secara pasti. Siapa yang menjadikan ilmu itu adalah kuasa, dan kuasa adalah kehendak, dan menjadikan kehendak adalah yang berkehendak, ilmu adalah yang mengetahui, dan kuasa adalah yang berkuasa, maka penyimpangannya dari pengetahuan yang pasti dan sikap sofistiknya lebih besar dari sofistik kebanyakan kaum sofis. Dan perkataan ini memungkinkan bahwa pembicara adalah pembicaraan, yang bergerak adalah gerakan, yang shalat adalah shalat, yang berpuasa adalah puasa, dan sejenisnya. Jika dia membedakan antara sifat-sifat yang melekat dan lainnya, maka sebenarnya tidak ada perbedaan, ini hanya kesewenang-wenangan. Dan konsekuensinya adalah bahwa manusia yang berbicara adalah sama dengan pembicaraan itu sendiri, kuda yang meringkik adalah sama dengan ringkikan, keledai yang meringkik adalah sama dengan

ringkikan, dan tubuh yang merasakan dan bergerak dengan kehendak adalah sama dengan perasaan dan gerakan yang dikehendaki. Konsekuensinya juga dia harus menjadikan perasaan itu sama dengan gerakan, sifat kehewanan sama dengan sifat berbicara, sifat meringkik sama dengan sifat meringkik keledai.

Alangkah pantasnya mereka itu masuk dalam firman Allah Ta'ala: "Dan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami adalah tuli, bisu dan berada dalam gelap gulita. Barangsiapa dikehendaki Allah (dalam kesesatan), niscaya disesatkan-Nya. Dan barangsiapa dikehendaki Allah (untuk diberi petunjuk), niscaya Dia menjadikannya berada di atas jalan yang lurus." (Al-An'am: 39)

Dan firman Allah Ta'ala: "Dan sungguh, akan Kami isi neraka Jahannam banyak dari kalangan jin dan manusia. Mereka memiliki hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka memiliki mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengarkan (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai." (Al-A'raf: 179)

Dan firman Allah Ta'ala: "Dan mereka berkata, 'Sekiranya kami mendengarkan atau memikirkan (peringatan itu) tentulah kami tidak termasuk penghuni neraka yang menyala-nyala.'" (Al-Mulk: 10)

Perkataan Ibnu Rusyd bahwa yang mengetahui dan ilmu adalah satu hal tidaklah mustahil, bahkan wajib bahwa perkara dalam hal-hal semacam ini berakhir pada penyatuan pengertian padanya.

Dikatakan kepadanya: Ini termasuk pembangkangan, sofistik, dan kebohongan yang paling besar. Dan perkataannya bahwa jika yang mengetahui itu mengetahui dengan ilmu, maka yang dengannya yang mengetahui itu menjadi mengetahui lebih pantas untuk menjadi mengetahui, dan seterusnya, adalah perkataan yang sangat rusak. Seperti jika dikatakan jika pemukul itu memukul dengan pukulan, maka pukulan lebih utama menjadi pemukul; dan yang berdiri jika berdiri dengan berdiri, maka berdiri lebih utama menjadi yang berdiri; dan yang berbicara jika berbicara dengan pembicaraan, maka pembicaraan lebih utama menjadi pembicara; dan pembunuh jika membunuh dengan pembunuhan, maka pembunuhan lebih utama menjadi pembunuh; dan pencipta jika mencipta dengan penciptaan, maka penciptaan lebih utama menjadi pencipta; dan pemberi rezeki jika memberi rezeki dengan pemberian rezeki, maka pemberian rezeki lebih utama menjadi pemberi rezeki; dan yang menghidupkan dan mematikan jika menghidupkan dan mematikan dengan penghidupan dan kematian, maka penghidupan dan kematian lebih utama menjadi yang menghidupkan dan mematikan.

Secara keseluruhan, ini berlaku serupa pada umumnya nama-nama Allah yang indah, dan pada nama-nama Nabi-Nya shallallahu 'alaihi wa sallam, dan nama-nama wujud lainnya yang diderivasi. Konsekuensinya adalah bahwa masdar (kata benda verbal) yang menjadi asal derivasi nama itu lebih berhak atas nama tersebut daripada pelakunya, dan makna masdar yang merupakan kejadian lebih berhak atas nama-nama pelaku dan sifat-sifat yang menyerupainya daripada pelaku yang disifati itu sendiri.

Memahami perkataan ini sudah cukup untuk mengetahui kerusakannya. Yang menyebabkan syubhat (kerancuan) bagi orang yang mengatakannya adalah bahwa ucapannya "jika orang yang berilmu itu berilmu dengan ilmu, maka yang dengannya orang yang berilmu itu berilmu lebih layak untuk berilmu" adalah perkataan yang mengacaukan antara ba' sebagai alat bantu (ba' al-isti'anah) dengan ba' sebagai penyertaan (ba' al-mushahabah). Dia mengira bahwa jika dikatakan "ini orang berilmu dengan ilmu", bahwa ilmu itulah yang memberikan ilmu kepadanya dan ilmu itulah yang mengajarinya ilmu, seakan-akan dia mengatakan "jika seorang pelajar itu berilmu, maka gurunya lebih layak memiliki ilmu". Padahal perkaranya tidaklah demikian. Sebaliknya, perkataan kita "ini orang berilmu dengan ilmu" artinya dia disifati dengan ilmu, bukan bahwa dia ada karena ilmu atau terpisah dari ilmu, tetapi dia tersifati dengannya. Dan ilmu itu sendiri tidak memberikan ilmu

kepadanya, tetapi ilmu itu sendiri adalah ilmu. Jika ilmu itu qadim (kekal) dan menjadi keharusan dari zatnya, maka dia tidak memperolehnya dari siapapun. Dan jika ilmu itu baru (hadits), maka dia memperolehnya dari yang lain, dan dia tidak memperoleh ilmu dari ilmu. Tetapi apakah dia memiliki keadaan, yaitu sebagai orang yang berilmu, yang disebabkan oleh ilmu? Ataukah keadaannya sebagai orang berilmu adalah ilmu itu sendiri? Ini adalah perselisihan antara yang menetapkan keadaan (hal) dan yang menafikannya. Dan orang yang menetapkannya tidak mengatakan bahwa keadaan itu adalah sifat yang ada (wujud).

Perkataannya "segala yang memperoleh sifat dari yang lain, maka sifat itu (yakni yang darinya diperoleh) lebih utama dengan makna yang diperoleh itu" sebagaimana yang dia contohkan dengan kehidupan, adalah perkataan yang rusak. Sebab orang yang berilmu tidak memperoleh sifat ilmu dari sifat ilmu, tetapi ilmunya sendiri adalah sifat itu. Tidak ada di sini sifat yang memberi dan sifat yang diperoleh, kecuali jika dikatakan ilmu menetapkan sifat keberilmuan menurut pendapat yang menetapkan keadaan (hal). Dengan perkiraan ini, keberilmuan bukanlah sifat yang berwujud. Dia menjadi orang yang berilmu dengan ilmu yang mewajibkan keadaan, bukan dengan keadaan yang mewajibkan ilmu. Dan jika dia berilmu dengan ilmu, maka ilmu itu tidak diperoleh dari ilmu lain. Yang terjadi adalah ilmu menurut mereka mewajibkan keadaannya sebagai orang berilmu.

Dan pendapat mayoritas adalah bahwa ilmu itu sendiri adalah keadaannya sebagai orang berilmu, tidak ada dua hal di sini. Dan menurut kedua pendapat, jika yang disifati dengan ilmu berhak disebut orang berilmu, maka ilmu itu tidak lebih berhak menjadi orang berilmu, karena ini tidak dikatakan oleh orang yang berakal.

Perkataannya "jika tubuh itu memiliki kehidupan dari kehidupan yang menempatinya, maka wajib bahwa kehidupan yang darinya sesuatu yang tidak hidup memperoleh kehidupan itu, adalah kehidupan dengan zatnya."

Dikatakan: Ini batil dari dua segi: Pertama, kehidupan yang menempatinya adalah kehidupan yang dengannya dia menjadi hidup. Tidak ada kehidupan lain yang dengannya dia menjadi hidup, sehingga dikatakan ada kehidupan yang menempatinya dan kehidupan yang menjadikannya hidup. Kedua, jika kehidupannya diperkirakan diperoleh dari kehidupan lain, maka kehidupan lain itu tegak pada yang hidup, yang hidup dengannya, bukan bahwa kehidupan itu sendiri yang hidup. Yang hidup adalah yang disifati dengan kehidupan, bukan kehidupan itu sendiri. Maka hendaklah orang yang berakal memperhatikan akhir pembahasan para filsuf ini dalam ilmu ketuhanan: ilmu tentang Allah Ta'ala dan nama-nama serta sifat-sifat-Nya. Dan hendaklah dia memperhatikan akal yang mereka gunakan untuk menentang Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam,

meskipun ini telah dijelaskan secara luas di tempat lain dan bukan di sini tempatnya.

Orang-orang telah mengecam Abu al-Hudzail al-'Allaf ketika dia mengatakan bahwa Allah berilmu dengan ilmu dan ilmu-Nya adalah diri-Nya, dan mereka menisbatkannya kepada keluar dari akal, padahal perkataannya lebih sedikit kontradiksinya daripada perkataan mereka ini.

Adapun klaimnya bahwa konsekuensi bagi yang menetapkan sifat tidak ada jawaban untuknya karena wajib al-wujud harus tidak tersusun dari syarat dan yang disyaratkan.

Dikatakan kepadanya: Telah dijelaskan sebelumnya bahwa kalian sendiri yang menyebut ini sebagai "penyusunan" (tarkib). Ini tidak disebut penyusunan dalam bahasa apa pun yang dikenal manusia. Ini hanya disebut penyusunan oleh orang-orang yang datang belakangan dari kalian seperti Ibnu Sina dan yang semisalnya. Adapun orang-orang terdahulu kalian, kalian telah menyebutkan dari Aristoteles bahwa setiap penyusunan menurutnya adalah sesuatu yang muncul lalu rusak, sedangkan langit menurutnya tidak muncul dan rusak. Jadi dia tidak menyebut langit dan bintang-bintang di dalamnya sebagai tersusun, padahal itu adalah benda-benda yang menempati ruang dan bergerak yang padanya melekat aksiden-aksiden. Lalu bagaimana mungkin menyebut sesuatu yang hidup, berilmu, dan berkuasa sebagai tersusun? Dan jika kami

berbicara dengan kalian menurut istilah bid'ah (baru) kalian untuk menghentikan kekacauan kalian, kami berdiskusi dengan kalian secara akal, karena kalian mengklaim bahwa hal-hal ini diketahui dengan akal, bukan dengan dalil sam'i (pendengaran/wahyu). Dan kalian tidak berhenti pada syariat dalam menggunakan istilah-istilah dan menegasikannya. Maka yang wajib menurut prinsip-prinsip kalian adalah bahwa apa yang diketahui oleh akal penetapannya atau penegasiannya harus diikuti tanpa memperhatikan istilah.

Kami menjelaskan kerusakan makna yang kalian sebutkan dengan akal yang jelas sambil berbicara kepada kalian dengan bahasa kalian. Maka dikatakan kepadanya: Mengapa engkau mengatakan bahwa apa yang tersusun dari syarat tidak bisa menjadi wajib al-wujud?

Adapun perkataannya "karena penyusunannya jika wajib, maka wajib karena yang lain, bukan karena zatnya, karena sulit memperkirakan yang tersusun dan qadim tanpa ada yang menyusunnya."

Dikatakan kepadanya: Ini adalah pembahasan istilah yang kami sebutkan karenanya. Yang tersusun yang membutuhkan penyusun adalah yang disusun oleh selainnya. Sebagaimana yang bergerak yang membutuhkan penggerak adalah yang digerakkan oleh selainnya. Tidak ada seorang pun dari orang-orang berakal yang mengatakan bahwa wajib al-wujud itu tersusun yang disusun oleh

selainnya. Dan kalian jika menyebut gabungan zat dan sifat sebagai penyusunan, kalian hanya bermaksud perkumpulan, keberagaman, penyatuan, dan banyaknya makna, dan sejenisnya. Kalian tidak bermaksud bahwa ada pelaku untuk itu. Dan jika kalian bermaksud demikian, itu adalah batil, dan batil pula istilah dan maknanya secara keseluruhan. Sebab asal pembahasan adalah bahwa jika yang wajib adalah zat yang disifati dengan sifat-sifat, maka ia tersusun. Jika yang bermaksud bermaksud: ia memiliki penyusun yang menyusunnya dari zat dan sifat, maka kelaziman itu tertolak, bahkan itu batil secara pasti. Sebab jika kita memperkirakan wajib al-wujud dengan sendirinya, yang tidak membutuhkan pelaku, tersifati dengan sifat-sifat yang melekat padanya, maka mustahil bagi yang wajib dengan sendirinya yang mengharuskan sifat-sifatnya memiliki penyusun antara dirinya dan sifat-sifatnya. Karena keadaannya sebagai wajib dengan sendirinya mencegah dia memiliki pelaku, dan keadaan sifat-sifatnya yang melekat padanya mencegah kemungkinan terpisahnya sifat itu darinya dan mencegah kebutuhan sifat-sifat itu kepada yang menjadikannya ada padanya. Lalu bagaimana bisa dikatakan bahwa dia memiliki penyusun yang menyusunnya, sehingga dikatakan bahwa ini adalah penyusunan yang membutuhkan penyusun, dan dikatakan mustahil menetapkan yang tersusun dan qadim, yaitu dari zatnya? Dan siapa yang menyebut ini penyusunan dan mengatakan bahwa itu qadim, maka dia mengatakan itu tersusun, menyatu, dan

berkumpul. Dan yang seperti ini tidak membutuhkan penyusun, pemersatu, dan pengumpul. Seandainya dikatakan sebagai pengandaian bahwa zat yang mengharuskan sifat-sifat adalah yang disifati dengan itu, maka tidak ada di sini yang mengharuskan kebutuhannya kepada selainnya.

Perkataan Ibnu Rusyd yang Batil dari Beberapa Segi Adapun perkataannya "terutama menurut pendapat orang yang mengatakan setiap aksiden adalah baru, karena penyusunan padanya menjadi aksiden yang qadim", ini batil dari beberapa segi:

Segi Pertama Bahwa orang-orang yang mengatakan setiap aksiden itu baru dari kalangan Asy'ariyah dan yang sepaham dengan mereka tidak menyebut sifat-sifat Allah sebagai aksiden. Jika mereka mengatakan Dia berilmu dan memiliki ilmu dan tersifati dengan ilmu, mereka tidak mengatakan bahwa ilmu-Nya dan ketersifatan-Nya dengan ilmu adalah aksiden. Dan yang menyebut sifat-sifat-Nya sebagai aksiden seperti Karamiyah dan yang semisalnya, mereka tidak harus mengatakan setiap aksiden itu baru. Dan aku tidak mengetahui seorang pun dari kalangan pemikir Muslim yang mengatakan setiap aksiden itu baru dan sifat-sifat Allah yang qadim adalah aksiden, karena ini adalah kontradiksi yang jelas. Jadi apa yang dia sebutkan tidak menjadi keharusan bagi seorang pun dari kaum muslimin. Tak seorang pun mengatakan setiap aksiden itu baru sambil

mengatakan bahwa sifat-sifat Allah yang melekat pada-Nya adalah aksiden.

Segi Kedua Dikatakan sebagai pengandaian: siapa yang mengatakan setiap aksiden itu baru, dia mengatakan tentang aksiden-aksiden yang tetap bahwa itu muncul satu demi satu. Jika diperkirakan yang disifati itu qadim dengan sifat-sifat dan dikatakan bahwa sifat-sifat itu adalah aksiden, dan aksiden tidak tetap dalam dua masa, maka harus dikatakan bahwa itu muncul satu demi satu. Dengan demikian, jika diperkirakan ada perkumpulan atau penyatuan atau keberagaman dalam sifat-sifat, dan sejenisnya dari apa yang engkau sebut penyusunan.

Dikatakan bahwa itu adalah kekal (qadim) dan itu adalah 'aradh (sifat/aksiden), dan setiap 'aradh adalah baharu (hadits) yang tidak bertahan dalam dua waktu, lebih utama dengan pembaruan contoh-contohnya daripada 'aradh-'aradh lain. Maka ketetapan makna yang dia sebut sebagai "susunan" dan menjadikannya sebagai 'aradh yang kekal seperti sifat-sifat kekal lainnya.

Aspek Ketiga Dikatakan bahwa ini yang kamu sebut sebagai 'aradh yang kekal hukumnya seperti sifat-sifat lain. Jika kamu mendirikan dalil atas peniadaan sifat-sifat, maka mungkin untuk meniadakan ini, jika tidak maka pendapat tentangnya seperti pendapat tentang yang serupa dengannya. Dan kamu tidak memiliki dalil atas peniadaan sifat-sifat kecuali peniadaan perkumpulan dan keberbilangan

yang kamu sebut sebagai "susunan". Jika kamu tidak bisa meniadakan ini kecuali dengan meniadakan sifat-sifat lain, dan kamu tidak bisa meniadakan sifat-sifat kecuali dengan meniadakan ini, maka ini adalah lingkaran logis yang batil. Dan telah jelas bahwa kamu tidak bisa meniadakan ini dan tidak bisa meniadakan itu, dan apa yang kamu sebutkan dari lafaz "susunan" adalah perkataan yang mengandung kerancuan yang memberikan ilusi kepada orang yang tidak memahami hakikat maksud bahwa yang menetapkan sifat-sifat, telah menetapkan bagi Allah Ta'ala sesuatu yang membutuhkan penyusun yang menyusunnya bersamanya. Dan setiap orang berakal mengetahui bahwa mazhab kaum muslimin yang menetapkan sifat-sifat adalah bahwa sifat-sifat-Nya yang kekal itu melekat pada zat-Nya, tidak membutuhkan kepada selain-Nya, dan siapa yang menjadikan penyifatan-Nya dengan sifat-sifat tersebut membutuhkan penyusun selain-Nya maka dia kafir menurut mereka, apalagi jika mereka mengatakan bahwa Dia membutuhkan penyusun yang mengumpulkan antara Dia dan sifat-sifat-Nya.

Aspek Keempat Dikatakan atas dasar asumsi, seandainya sebagian saudaramu dari kalangan filsuf menentangmu dalam hal kemustahilan sesuatu yang tersusun dan kekal dari zatnya, maka kamu tidak akan memiliki hujjah terhadapnya. Jika diperkirakan bahwa hal itu mengharuskan sesuatu yang tersusun dan kekal dari zatnya,

maka kamu tidak akan memiliki hujjah berdasarkan prinsip-prinsip saudara-saudaramu para filsuf untuk membatalkan ini, karena falak (benda langit) menurut kalian adalah benda yang kekal, dan itu tersusun menurut istilah ini.

Adapun perkataanmu bahwa para filsuf, meskipun mereka membolehkan 'aradh-'aradh yang kekal, namun tidak mungkin adanya yang kekal dari zatnya menurut mereka, karena susunan adalah syarat dalam wujudnya, dan tidak mungkin bagian-bagian menjadi pelaku penyusunan, karena penyusunan adalah syarat dalam wujudnya.

Maka dikatakan kepadamu, jika penyusunan adalah syarat dalam wujudnya dan itu adalah syarat dalam wujud penyusunan, maka salah satunya bukanlah pelaku bagi yang lain. Tetapi jika keduanya membutuhkan pelaku, maka pelaku bagian-bagian adalah pelaku penyusunan, dan jika keduanya tidak membutuhkan pelaku, maka salah satunya tidak membutuhkan pelaku. Dan pembicaraan ini dengan asumsi bahwa yang tersusun itu kekal dengan susunan dari dirinya sendiri. Dan perkataanmu "tersusun dari dirinya sendiri" tidak berarti bahwa bagian-bagiannya melakukan penyusunan, tetapi yang kamu maksud adalah bahwa bagian-bagian itu sendiri saling berkaitan dan keduanya tidak membutuhkan selain keduanya.

Aspek Kelima Dikatakan bahwa kamu telah mengakui kerusakan metode Ibnu Sina dan bahwa metode

itu tidak mengandung bahwa setiap yang tersusun harus memiliki pelaku di luar dirinya.

Dan ini yang kamu katakan dalam metode Ibnu Sina mengharuskanmu dengan jalan yang lebih utama, karena tidak ada dalam apa yang kamu sebutkan bahwa setiap yang tersusun harus memiliki pelaku di luar dirinya, kecuali apa yang kamu ambil dari lafaz "tersusun", dan ini adalah penipuan yang telah diketahui kondisinya. Adapun perkataanmu bahwa dalil Asy'ariyah juga tidak mengantarkan kepada penetapan yang pertama yang kekal dan tidak tersusun, tetapi hanya mengantarkan kepada penetapan yang pertama yang tidak baharu.

Ini juga penegasan untuk penetapan sifat-sifat, karena yang kamu maksud dengan "tersusun" adalah apa yang disifati dengan sifat-sifat, dan tidak diragukan bahwa dalil-dalil yang menunjukkan penetapan Pencipta, tidak ada di dalamnya—dan segala puji bagi Allah—yang menafikan penetapan sifat-sifat.

Jika kamu berkata, "Mereka menafikan tajsim (pengarahan antroformisme) berdasarkan penafian susunan, dan mereka tidak memiliki dalil untuk itu."

Dikatakan kepadamu, ini adalah hujjah dialektis, dan tujuannya hanyalah memaksakan mereka pada kontradiksi, dan itu tidak mengharuskan kebenaran perkataanmu yang mereka tentang darimu, yaitu mereka menentangmu dalam

penetapan sifat-sifat. Lalu kamu berkata bahwa penetapan sifat-sifat mengharuskan susunan, dan kamu tidak mendirikan dalil atas penafian susunan ini, maka kamu tidak mendirikan dalil atas penafian sifat-sifat. Dan mereka juga berkata kepadamu, "Tidak ada dalil bagimu atas penafian tajsim, karena tumpuanmu adalah penafian sifat-sifat yang kembali kepada penafian susunan," dan hal itu telah jelas.

Jika kamu berkata kepada mereka, "Kalian juga tidak memiliki dalil untuk itu, karena dalil kebaharuan tidak mengharuskan itu."

Mereka berkata kepadamu, "Kami menetapkan kebaharuan dengan kebaharuan benda, dan itulah yang dimaksud dengan perkataan kami 'tersusun'. Jika dalil mereka benar, maka tetaplah penafian apa yang mereka sebut 'susunan', dan jika dalil mereka tidak benar, maka tidak ada manfaat bagimu dalam hal ini." Dan jalan ini adalah yang ditempuh oleh Abu Hamid dalam perdebatannya dengan saudara-saudaramu, dan itu adalah jalan yang benar. Dan telah jelas bahwa apa yang disebutkan oleh Abu Hamid tentang argumentasi mereka dengan lafaz "tersusun" adalah jawaban yang benar, dan bahwa argumentasi mereka dengan ini serupa dengan argumentasi mereka dengan lafaz "pengkhususan" di mana mereka berkata bahwa yang dikhususkan dengan sesuatu pasti memiliki pengkhusus. Dan inilah yang ditempuh oleh para penafian sifat-sifat dan mereka menyebut penafian sifat-sifat sebagai tauhid. Dan

inilah yang ditempuh oleh Abu Abdullah Muhammad bin Tumart yang dijuluki oleh para pengikutnya sebagai Al-Mahdi dan orang-orang sepertinya dari kalangan penafian sifat-sifat yang menyebut hal itu sebagai tauhid.

Perkataan Ibnu Tumart Dan Ibnu Tumart memberikan gelar kepada para pengikutnya dengan itu, karena pendapatnya dalam tauhid adalah pendapat para penafian sifat-sifat seperti Jahm dan Ibnu Sina. Dan dikatakan bahwa dia menerima hal itu dari orang yang dalam perkataannya terdapat persetujuan dengan para filsuf pada suatu waktu dan pertentangan dengan mereka pada waktu lain.

Saya berkata: Oleh karena itu, saya melihat Ibnu Tumart memiliki kitab tentang tauhid di mana dia dengan jelas menafikan sifat-sifat. Oleh karena itu, dia tidak menyebutkan dalam kitab "Mursyidah"-nya sesuatu dari penetapan sifat-sifat atau penetapan ru'yah (melihat Allah), dan tidak mengatakan bahwa kalam Allah tidak diciptakan, dan sebagainya dari masalah-masalah yang biasanya disebutkan oleh para penetap sifat-sifat. Oleh karena itu, hakikat perkataannya sesuai dengan hakikat perkataan Ibnu Sab'in dan orang-orang yang mengatakan wujud mutlak, menyetujui Ibnu Sina. Dan Ibnu Tumart telah menyebutkan dalam kitab "Fawa'id al-Masyriqiyyah" bahwa wujud itu sama antara pencipta dan yang diciptakan, wujud pencipta

adalah murni (mujarrad) dan wujud yang diciptakan adalah terbatas (muqayyad).

Apa yang Terdapat dalam Kitab "Ad-Dalil wa al-'Ilm"

Ibnu Tumart berkata dalam kitab "Ad-Dalil wa al-'Ilm":

"Hal-hal yang diketahui terbagi menjadi dua jenis: yang tidak ada dan yang ada. Dan yang ada terbagi menjadi dua jenis: mutlak dan terbatas. Yang terbatas adalah yang dikhususkan, dan pengkhususan terbagi menjadi tiga jenis: pengkhususan dengan waktu tanpa waktu lainnya, kedua pengkhususan dengan arah tanpa arah lainnya, dan ketiga pengkhususan dengan kekhususan tanpa kekhususan lainnya. Dan wujud mutlak adalah yang tidak terbatas dan tidak dikhususkan, maka tidak dikhususkan dengan waktu tanpa yang lainnya, tidak dengan arah tanpa yang lainnya, dan tidak dengan kekhususan tanpa yang lainnya. Jika dikhususkan dengan sesuatu, maka itu akan menjadi dari jenisnya. Maka ketika kekhususan-kekhususan itu ditiadakan darinya secara mutlak, wajib baginya wujud mutlak."

Dia berkata: "Wujud mutlak adalah yang kekal abadi yang tidak mungkin memiliki batasan dan kekhususan, yang khusus dengan wujud mutlak tanpa pembatasan atau pengkhususan." Dan dia menyebutkan perkataan dalam peniadaan pengkhususan hingga berkata: "Dan ketika hal-hal yang terbatas sama dalam pengkhususan dengan arah

yang diperkirakan, maka tidak mungkin baginya pengkhususan dari arahnya, dan dari pengkhusus secara mutlak." Kemudian dia berkata setelah ini: "Dia sendiri (Allah) memiliki ilmu, kesempurnaan, kebijaksanaan dan pilihan, dan Dia sendiri memiliki keperkasaan dan kekuasaan, dan Dia sendiri yang menciptakan dan mengadakan." Dan dia berkata: "Dengan semua pengkhusus ini seluruhnya, kesempurnaan adalah mustahil baginya meskipun sifat-sifatnya sempurna."

Komentar Ibnu Taimiyah

Saya berkata: Dan diketahui bahwa ini adalah kontradiksi. Karena peniadaan pengkhususan dengan suatu kekhususan dari kekhususan-kekhususan, dan klaim bahwa itu adalah wujud mutlak yang tidak khusus dengan cara apapun, mencegah bahwa dia khusus dengan ilmu atau kekuasaan atau kehendak dan semacamnya dari sifat-sifat. Karena yang berilmu khusus dengan ilmunya, berbeda dengannya dari yang tidak berilmu. Dan yang berkuasa khusus dengan kekuasaannya, berbeda dengannya dari yang lemah. Dan yang memiliki pilihan khusus dengan pilihannya, berbeda dengannya dari yang terpaksa. Jika dia menetapkan sesuatu dari sifat-sifat kesempurnaan, maka dia telah menetapkan kekhususannya dengan itu, dan jika dia meniadakan semua sifat dan tidak menetapkan kecuali wujud mutlak, maka perkataannya bertentangan.

Dan dikatakan kepadanya: Yang mutlak hanya ada dalam pikiran, tidak dalam kenyataan. Maka tidak dapat dibayangkan bahwa ada sesuatu yang mutlak dalam kenyataan, tidak ada hewan mutlak, tidak ada manusia mutlak, tidak ada benda mutlak, tidak ada wujud mutlak, tetapi setiap yang ada memiliki hakikat yang dengannya tidak ada yang lain menyertainya.

Dan dikatakan kepadanya: Wujud mutlak ini apakah itu wujud makhluk atau selainnya? Jika dia berkata itu adalah wujud makhluk, maka batallah penetapan Pencipta. Dan jika dia berkata itu adalah selainnya, dikatakan kepadanya: Maka wujud-Nya seperti wujud makhluk atau tidak sepertinya? Jika yang pertama, maka haruslah Pencipta seperti makhluk, dan dua hal yang serupa boleh dan wajib dan mustahil pada salah satunya apa yang boleh dan wajib dan mustahil pada yang lain, maka haruslah sesuatu yang satu itu wajib tidak wajib, baharu tidak baharu, dan ini adalah penggabungan antara dua hal yang bertentangan.

Dan jika dia berkata wujud-Nya berbeda dengan wujud makhluk, maka dia telah menetapkan bagi-Nya wujud yang khusus bagi-Nya, tidak ada yang menyertainya padanya, maka tidak ada yang serupa dengan-Nya, dan ini adalah wujud yang khusus dan terbatas, bukan wujud mutlak. Dan pembicaraan tentang masalah-masalah ini telah dibahas panjang lebar di tempat lain.

Dan maksud di sini adalah pembicaraan tentang apakah setiap yang khusus dengan suatu perkara membutuhkan pengkhusus yang terpisah darinya? Karena pembicaraan adalah dalam metode kedua tentang kebaharuan benda-benda, yang Al-Amidi dan Al-Armawi dan selain keduanya telah menjelaskan kekeliruannya. Karena ia didasarkan pada dua premis: pertama, bahwa ia membutuhkan kepada apa yang mengkhususkannya dengan sifat-sifatnya, dan kedua, bahwa apa yang seperti itu adalah baharu.

Dan mereka telah menjelaskan kekeliruan premis kedua seperti yang telah dibahas sebelumnya. Adapun yang pertama, maka telah ditetapkan dengan dua cara:

Pertama, bahwa yang khusus dengan ukuran pasti membutuhkan pengkhusus, dan telah jelas juga kekeliruannya.

Kedua, bahwa substansi alam apakah berkumpul atau terpisah, atau berkumpul dan terpisah bersama, atau tidak berkumpul dan tidak terpisah, atau sebagian berkumpul dan sebagian terpisah. Dan ketiadaannya dari keduanya, dan juga menggabungkan keduanya adalah mustahil. Adapun bagian lain dari pembagian itu adalah mungkin, dan apapun yang diperkirakan mungkin untuk diperkirakan sebaliknya, maka itu adalah boleh, dan yang boleh membutuhkan pengkhusus.

Dan ini adalah cara yang lebih lemah dari dua cara tersebut.

Pertama, ia didasarkan pada bahwa benda-benda tersusun dari substansi-substansi yang terpisah, dan bahwa setiap benda menerima perkumpulan dan perpisahan. Dan kebanyakan orang berakal berbeda pendapat dengan itu. Karena manusia dalam posisi ini memiliki beberapa pendapat:

Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa ia tersusun dari substansi-substansi terpisah yang tidak menerima pembagian, sebagaimana pendapat kebanyakan Mu'tazilah dan orang-orang dari Asy'ariyah yang menyetujui mereka dan para pengikut mereka.

Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa ia tersusun dari substansi-substansi yang tidak terbatas sebagaimana pendapat An-Nazzam dan para pengikutnya.

Ketiga, pendapat yang mengatakan bahwa ia tersusun dari materi dan bentuk, dan ia menerima pembagian hingga tak terbatas, sebagaimana pendapat Ibnu Sina dan orang-orang sepertinya dari kalangan filsuf.

Keempat, pendapat yang mengatakan bahwa ia tidak tersusun dari ini atau itu, tetapi menerima pembagian hingga substansi yang tidak terbagi, sebagaimana pendapat Asy-Syahrastani dan lainnya.

Kelima, pendapat yang mengatakan bahwa ia tidak tersusun tidak dari ini atau itu, dan tidak menerima pembagian hingga bagian yang tidak terbagi dan tidak hingga tak terbatas, tetapi setiap bagian yang ada menerima pembagian akal dan tidak menerima pembagian aktual, tetapi ia berubah ketika mengecil, sebagaimana bagian-bagian materi hancur dan berubah ketika mengecil dan menjadi udara. Maka tidak ada dalam bagian-bagian itu apa yang kanan dan kirinya tidak berbeda, dan tidak ada padanya apa yang menerima pembagian hingga tak terbatas.

Dan mereka ini terlepas dari masalah ini dan masalah ini, karena para penegak bagian yang tidak terbagi, orang-orang memaksa mereka bahwa harus dibedakan salah satu sisinya dari yang lain, dan apa yang seperti itu menerima pembagian yang diperdebatkan.

Dan mereka memaksa mereka bahwa jika diletakkan di antara dua substansi, maka jika ia bertemu dengan yang ini dengan apa yang ia bertemu dengan yang itu, maka mustahil ia berada di antara keduanya, dan jika ia bertemu dengan yang ini selain apa yang ia bertemu dengan yang itu, maka haruslah pembagiannya. Dan mereka memaksa mereka dengan jenis ini dengan keharusan-keharusan yang tidak ada jalan keluar bagi mereka darinya.

Dan siapa yang meniadakannya dan berkata bahwa mungkin pembagian benda-benda hingga tak terbatas,

orang-orang memaksa mereka bahwa benda kecil seperti yang besar, dan bahwa apa yang tidak terbatas dibatasi oleh dua pembatas. Kemudian apakah ia berkata bahwa ia tidak terbatas dengan keberadaannya, sebagaimana dikatakan oleh An-Nazzam, dan ia menerima konsekuensi bahwa kuku tidak sejajar dengan bagian-bagian di bawahnya agar tidak jatuh apa yang tak terbatas di bawah apa yang terbatas, dan orang-orang berkata: keajaiban perkataan adalah lompatan An-Nazzam, dan keadaan-keadaan Abu Hasyim, dan usaha Al-Asy'ari. Dan mereka memiliki perkataan tentang itu yang panjang penjelasannya.

Atau ia berkata bahwa pembagian hingga tak terbatas adalah mungkin padanya sebagaimana dikatakan oleh para filsuf seperti Ibnu Sina dan sejenisnya.

Dan ketika setiap dari dua pendapat diketahui kekeliruannya dengan pasti: pendapat yang menetapkan apa yang sebagiannya tidak berbeda dari sebagian yang lain, dan yang menetapkan apa yang terbagi hingga tak terbatas; maka berhenti orang yang berhenti dari para pemikir yang utama padanya. Maka berhenti padanya Abu Al-Husain Al-Basri dan Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini dalam sebagian kitabnya dan Abu Abdullah Ar-Razi dalam "Nihayah"-nya.

Maka mereka yang tidak menetapkan kemungkinan pembagian hingga tak terbatas, dan tidak menetapkan apa yang tidak menerima perbedaan sebagiannya dari sebagian yang lain, terlepas dari ini dan ini. Dan mereka berkata

bahwa ketika ia mengecil, ia berubah menjadi yang lain, dengan perbedaan sebagiannya dari sebagian yang lain jika ia tetap ada.

Secara keseluruhan, penolakan terhadap hal ini dan pendapat berbagai kelompok, pendapat banyak kelompok dari kalangan ahli pemikiran seperti Kalabiyah, Karamiyah, bahkan Hasyimiyah, Najjariyah, Dhararіyah dan lainnya. Yang dimaksud di sini adalah bahwa mereka yang mengatakan bahwa substansi-substansi alam semesta bisa terkumpul atau terpisah dan seterusnya, pendapat mereka dibangun di atas dasar ini. Dan mereka menetapkan berdasarkan hal tersebut bahwa semua yang muncul dari hewan, tumbuhan, dan mineral, serta yang rusak dari hal tersebut, hanyalah karena berkumpul dan terpisahnya substansi-substansi. Maka yang baru adalah sifat-sifat substansi, bukan bahwa suatu entitas dari entitas-entitas muncul. Mereka mengingkari perubahan bentuk tubuh-tubuh menjadi bentuk lainnya dan berkata: Sesungguhnya bagian-bagian sperma tetap ada dalam manusia, begitu juga bagian-bagian biji dalam pohon, tetapi bagian-bagiannya bertambah dengan bergabungnya bagian-bagian makanan, seperti bagian-bagian air dan udara, dan bahwa bagian-bagian tersebut juga tetap ada, tidak berubah bentuk dan tidak lenyap, tetapi terkadang berkumpul dan terkadang terpisah.

Mayoritas orang berakal tidak setuju dengan pendapat mereka dan menyatakan bahwa tubuh-tubuh dapat berubah bentuk satu sama lain, sebagaimana disepakati oleh ulama syariat, ilmuwan alam dan lainnya dari berbagai golongan manusia.

Karena itu mereka bertanya: Apakah najis bisa menjadi suci melalui perubahan bentuk atau tidak? Jika bangkai, darah, dan daging babi berubah menjadi abu, tanah, garam, atau sejenisnya, maka tentang kesuciannya ada dua pendapat terkenal di kalangan ulama. Dan pendapat yang menyatakan kesuciannya adalah pendapat mayoritas ahli fikih karena itu adalah pendapat pengikut Abu Hanifah dan ahli Zhahir, serta salah satu dari dua pendapat dalam mazhab Malik dan Ahmad bin Hanbal. Mereka sepakat bahwa jika khamar berubah bentuk dan berubah tanpa maksud manusia, maka ia menjadi suci.

Para dokter bersama kebanyakan orang mengetahui bahwa air dapat berubah menjadi udara, udara dapat berubah menjadi air, api dapat berubah menjadi udara, dan udara dapat berubah menjadi air sebagaimana dijelaskan di tempat lain karena tujuan di sini adalah untuk mengingatkan tentang dasar-dasar argumentasi ini.

Pembicaraan tentang hal ini telah dipaparkan di tempat lain, dan dijelaskan apa yang dikatakan oleh mereka semua tentang komposisi, bahwa beberapa dari mereka menyatakan komposisi dari substansi-substansi yang dapat

dirasakan yang tidak terbagi, yaitu substansi-substansi yang terpisah, dan yang lainnya menyatakan komposisi dari substansi-substansi yang dapat dipahami yang tidak terbagi seperti yang mereka katakan dalam penyusunan jenis-jenis dari genus dan diferensia, dan dalam penyusunan tubuh-tubuh dari materi dan bentuk. Dan sesuatu yang tersusun pasti memiliki satu bagian yang tidak memiliki susunan dan pembagian.

Telah dijelaskan bahwa apa yang diklaim oleh mereka semua tentang kesatuan ini tidak memiliki realitas di luar, dan hanya ada perkiraan dalam pikiran.

Begitu juga apa yang diklaim oleh mereka tentang substansi-substansi akal yang abstrak yang tidak terbagi seperti sepuluh akal, telah dijelaskan di tempat lain bahwa semua itu hanya terwujud dalam pikiran, tidak dalam kenyataan.

Dan tauhid yang abadi, wajib ada, yang isinya adalah penafian sifat-sifat menurut kedua kelompok, disucikan dari kesatuan dan keesaan semacam ini yang mereka tetapkan dalam kenyataan padahal tidak memiliki hakikat kecuali dalam pikiran. Oleh karena itu, puncak verifikasi mereka adalah pernyataan tentang kesatuan wujud, dan bahwa wujud itu satu, tidak membedakan antara satu dalam jenis dan satu dalam individu. Karena yang satu dalam jenis seperti dikatakan: Entitas-entitas berbagi dalam istilah wujud, manusia-manusia berbagi dalam istilah manusia, hewan-

hewan berbagi dalam istilah hewan, tubuh-tubuh berbagi dalam istilah tubuh, dan sebagainya. Dan yang sama ini adalah universal yang tidak ada di luar sebagai universal, dan hanya menjadi universal dalam pikiran, bukan dalam kenyataan.

Dan telah dijelaskan apa yang menjadi kesalahan para ahli logika dalam klaim mereka tentang penyusunan hakikat-hakikat dari universal-universal ini, dan kerusakan yang masuk pada mereka dalam ilmu ketuhanan dan alam, dan bahwa mereka menjadikan yang satu menjadi dua seperti tubuh, dan yang dua menjadi satu seperti ilmu dan orang yang berilmu, kehendak dan kekuasaan, dan menjadikan yang ada menjadi tidak ada, seperti hakikat ketuhanan, sifat-sifat dan perbuatan-perbuatannya, dan yang tidak ada menjadi ada seperti wujud mutlak, dan menjadikan apa yang ada dalam pikiran berada di luar, seperti abstraksi-abstraksi dan universal-universal, dan hal-hal seperti itu yang bukan tempat penjelasannya di sini.

Aspek kedua adalah bahwa jika diterima bahwa tubuh tersusun dari substansi-substansi yang berkumpul, maka pernyataan tentang berkumpul seperti pernyataan tentang ukuran. Dan pernyataannya bahwa pengkhususannya dengan perkumpulan itu membutuhkan pengkhusus, telah dijelaskan kesalahannya seperti perkataannya bahwa pengkhususannya dengan ukuran membutuhkan

pengkhusus, dan itu dibangun atas dasar bahwa setiap yang dikhususkan membutuhkan pengkhusus.

Adapun premis kedua, maka itu ditetapkan bahwa pengkhusus haruslah pelaku yang memilih dan bahwa apa yang dikhususkannya haruslah hal yang baru. Dan al-Amidi dan lainnya telah membatalkan kedua premis tersebut. Dan tujuan akhir dari pendekatan ini adalah bahwa tubuh-tubuh tidak terlepas dari hal-hal yang baru.

Perkataan al-Amidi dalam menetapkan pendekatan ini: Al-Amidi berkata: "Dengan perkiraan menerima kebaruan apa yang ditunjuk dari sifat-sifat, maka tidak harus substansi-substansi dan tubuh-tubuh menjadi baru, karena boleh jadi sifat-sifat ini silih berganti padanya tanpa batas, kecuali dengan memperhatikan apa yang telah disebutkan sebelumnya tentang ketidakmungkinan adanya hal-hal baru yang berurutan tanpa permulaan yang berakhir padanya."

Al-Amidi Menyebutkan Tujuh Pendekatan tentang Kemunculan Tubuh dan Menolak Enam di Antaranya

Saya katakan: Inilah yang dipegang al-Amidi dalam masalah ini. Dia menyebutkan tujuh pendekatan tentang kemunculan tubuh dan menolak enam di antaranya:

Pertama: Pendekatan kemungkinan, bahwa ia adalah mungkin, dan segala yang mungkin adalah baru (hadits).

Kedua: Pendekatan pengkhususan.

Ketiga: Pendekatan roti tertentu.

Keempat: Pendekatan keabadian: bahwa ia abadi.

Kelima: Pendekatan kemungkinan juga, tetapi di dalamnya ada perkiraan kemunculan dengan cara lain.

Keenam: Pendekatan gerak dan diam yang diajukan oleh ar-Razi, dan telah disebutkan sebelumnya apa yang dia, al-Urmawi, dan lainnya tentangkan terhadap pendekatan-pendekatan ini dan mereka menjelaskan kecacatannya.

Pendekatan Ketujuh yang Diadopsi

Al-Amidi berkata: "Dan pendekatan ketujuh: pendekatan yang terkenal di kalangan para sahabat dan padanya bergantung kepercayaan." Dia menyebutkan bahwa pendekatan terkenal bagi para pengikut Asy'ari, tetapi ar-Razi dan yang semisalnya tidak mengandalkan pendekatan ini, karena dibangun atas dasar bahwa aksiden-aksiden mustahil bertahan, dan al-Amidi mengkritik metode-metode yang diandalkan ar-Razi.

Al-Amidi berkata: "Yaitu bahwa kita mengatakan: Alam tersusun dari bagian-bagian yang baru (hadits), dan yang tersusun dari bagian-bagian yang baru adalah baru, maka alam adalah baru. Penjelasan yang pertama adalah bahwa bagian-bagian alam terbatas pada substansi-substansi dan

aksiden-aksiden, dan substansi-substansi dan aksiden-aksiden adalah baru, maka bagian-bagian alam adalah baru.

Penjelasan yang pertama adalah apa yang telah disebutkan sebelumnya tentang wujud dan yang mungkin.

Penjelasan yang kedua, adapun penjelasan bahwa aksiden-aksiden adalah baru, maka kita telah menjelaskan bahwa aksiden-aksiden mustahil bertahan dan segala yang mustahil bertahan adalah baru yang didahului oleh ketiadaan dirinya, maka setiap aksiden adalah baru yang didahului oleh ketiadaan dirinya. Pada saat itu, aksiden-aksiden ini atau silih berganti dalam wujudnya tanpa batas atau berakhir pada aksiden yang tidak ada aksiden lain setelahnya. Yang pertama adalah mustahil berdasarkan apa yang telah kita jelaskan tentang ketidakmungkinan adanya hal-hal baru tanpa permulaan yang berakhir padanya dalam pembuktian wajibul wujud. Maka tidak tersisa kecuali yang kedua, yaitu bahwa keseluruhannya terbatas dan didahului oleh ketiadaan, sehingga menjadi baru.

Adapun substansi-substansi, maka kita telah menjelaskan sebelumnya tentang ketidakmungkinan substansi-substansi terlepas dari aksiden-aksiden. Dan jika aksiden-aksiden yang tidak bisa dilepaskan dari substansi-substansi adalah baru dan didahului oleh ketiadaan, maka substansi-substansi juga demikian, karena apa yang tidak terlepas dari sesuatu yang memiliki permulaan, maka ia memiliki permulaan dan ia adalah baru.

Jika tidak demikian, jika ia abadi, maka akan mengharuskan bahwa ia terlepas dari aksiden di saat keabadiannya, atau aksiden-aksiden tidak memiliki permulaan, dan kedua hal ini mustahil berdasarkan yang telah disebutkan sebelumnya.

Adapun penjelasan premis kedua dari dasar dalil, yaitu bahwa apa yang bagian-bagiannya baru dan memiliki permulaan yang berakhir padanya, maka bentuk kumpulannya yang terbentuk darinya adalah baru yang didahului oleh ketiadaan, dan ini diketahui secara pasti."

Inilah penyempurnaan penjelasannya tentang pendekatan yang ia pilih.

Komentar Ibnu Taimiyah

Seseorang dapat mengatakan: Dalil ini jauh lebih lemah daripada yang disebutkan ar-Razi, dan karena inilah ar-Razi tidak merujuk pada dalil ini karena kelemahannya, dan ia berdalil dengan dalil gerak dan diam sebagaimana yang digunakan oleh para penganut Mu'tazilah yang menggunakannya. Dalil ini dibangun di atas dua premis: salah satunya adalah bahwa semua aksiden mustahil bertahan, dan mayoritas orang berakal dari ahli kalam dan lainnya dari berbagai golongan manusia mengingkari hal itu. Bahkan, mereka mengatakan bahwa ini bertentangan dengan indra dan kebutuhan, dan menjadikannya sejenis

dengan pendapat an-Nazzam bahwa tubuh-tubuh juga tidak bertahan.

Dasar utama bagi yang mengatakan mustahil bertahannya aksiden adalah: bahwa jika aksiden diperbolehkan bertahan, maka ketiadaannya mustahil, karena ketiadaan tidak mungkin terjadi dengan munculnya sesuatu yang berlawanan, sebab sesuatu yang baru hanya muncul dalam keadaan ketiadaan yang kedua karena mustahil adanya dua hal yang berlawanan berkumpul, karena ketiadaan yang kedua bukan karena datangnya yang baru lebih utama daripada sebaliknya. Dan tidak mungkin terjadi dengan perbuatan yang mampu memilih, karena ketiadaan adalah penafian murni dan perbuatan pelaku tidak mungkin berupa penafian murni.

Diketahui bahwa perkataan ini lemah, karena aksiden dapat tiada melalui peniadaan, dan perbuatan peniadaan bukanlah perbuatan untuk ketiadaan yang berkelanjutan, melainkan pengadaan ketiadaan bagi sesuatu yang ada, sebagaimana pengadaan wujud adalah pengadaan wujud bagi sesuatu yang tiada. Ini adalah perkara yang diperbarui yang dapat dipikirkan sebagai perbuatan pelaku.

Juga, jika sesuatu yang berlawanan yang baru diperkirakan lebih kuat dari yang bertahan, maka penghilangannya adalah karena kelebihan kekuatannya, karena dua aksiden yang berlawanan tidak mengharuskan kesamaan dan keserupaan dalam kekuatan dan kelemahan.

Juga, pelaku yang mengadakan aksiden baru menjadikannya menghilangkan yang bertahan itu, bukan sebaliknya.

Jika bukan karena ini bukan tempat untuk menjelaskan panjang lebar tentang hal-hal seperti ini, maka seharusnya dijelaskan bahwa pembicaraan seperti ini adalah di antara pembicaraan paling lemah yang dicela oleh para pendahulu, para imam, dan orang-orang berakal lainnya.

Mereka ini mengatakan bahwa Allah tidak mungkin menghancurkan sesuatu dari tubuh-tubuh dan aksiden-aksiden, melainkan cara kehancurannya adalah bahwa Dia tidak menciptakan aksiden-aksiden yang membutuhkan pembaruan dan pengadaan secara terus-menerus, sehingga jika Dia tidak menciptakannya, maka tubuh-tubuh itu tiada dan hancur dengan sendirinya karena tidak ada wujud baginya kecuali dengan aksiden-aksiden. Perkataan seperti ini, jika diucapkan oleh anak-anak, mereka akan ditertawakan.

Adapun premis kedua, yaitu keharusan keterbatasan hal-hal baru, maka telah disebutkan sebelumnya perkataan mereka dalam merusak semua yang dijadikan dalil untuk itu.

Metode yang dijelaskan oleh al-Amidi telah disebutkan sebelumnya tentangan al-Urmawi dan lainnya terhadapnya dan penjelasan tentang kerusakannya.

Inilah keseluruhan argumentasi yang digunakan oleh mereka yang merupakan pakar pemikiran dan imam-imam kalam dan filsafat dalam masalah-masalah ini.

Telah dijelaskan dengan perkataan sebagian mereka tentang sebagian lainnya tentang kerusakan dalil-dalil ini.

Dan inilah keseluruhan yang mereka pertentangkan dengan Kitab dan Sunnah, yang mereka sebut sebagai landasan-landasan akal, dan mereka mengatakan: Wajib mendahulukan perkataan seperti ini atas nash-nash Al-Qur'an dan hadits yang valid dari Rasul serta apa yang disepakati oleh para pendahulu umat dan imam-imam mereka.

Jika tidak ada dalam pemikiran rasional apa yang sesuai dengan perkataan Rasul, maka tidak boleh menentangnya dengan perkataan semacam ini, apalagi mendahulukannya atas perkataan Rasul. Bagaimana mungkin, sedangkan pemikiran rasional yang jelas sesuai dengan apa yang dibawa oleh Rasul sebagaimana dijelaskan pada tempatnya. Bahkan, tidak boleh menentang dengan perkataan semacam ini hukum-hukum yang ditetapkan berdasarkan keumuman, analogi, makna zahir, dan hadits ahad. Lalu bagaimana mungkin menentang dengan itu nash-nash yang pasti dari yang ma'sum (terjaga dari kesalahan)?

Justru, perkataan semacam ini tidak layak untuk memberikan dugaan atau keyakinan. Ini hanyalah perkataan

panjang dengan ungkapan-ungkapan panjang dan pembagian-pembagian beragam yang ditakuti oleh orang yang tidak memahaminya. Dan umumnya, mereka yang menyetujuinya, menyetujuinya karena taklid kepada orang yang mengatakannya sebelumnya, bukan karena pembuktian rasional yang muncul dalam dirinya.

Perkataan para pendahulu dan para imam dalam mencela perkataan semacam ini, yang mereka jadikan sebagai argumen dengan metode aksiden dan substansi untuk membuktikan kemunculan tubuh-tubuh dan menetapkan adanya Pencipta, banyak dan tersebar, telah ditulis di tempat lain.

Setiap orang yang memperdalam pandangannya dan memahami hakikat perkara akan mengetahui bahwa para pendahulu lebih mendalam dari mereka dalam ilmu, lebih suci hatinya, lebih sedikit beban, dan mereka memahami dari hakikat-hakikat perkara apa yang tidak dipahami oleh mereka yang menentang para pendahulu itu. Para pendahulu menerima kebenaran dan menolak kebatilan, dan Allah lebih mengetahui.